PREMIUL ACADEMIEI FRANCEZE PENTRU ÎNTREAGA OPERĂ

PIERRE MANENT

CUM DE PUTEM TRĂI ÎMPREUNĂ

16 lecții de filozofie politică pe înțelesul oricui



HUMANITAS

12

CĂRȚI DESPRE LUMEA ÎN CARE TRĂIM

Pierre Manent s-a născut în 1949, la Toulouse. După obținerea diplomei la École Normale Supérieure, devine asistentul lui Raymond Aron la Collège de France. Este redactor-șef al publicației trimestriale *Commentaire* – înființată împreună cu ilustrul său maestru –, la care publică cu regularitate. Predă filozofia politică la École des Hautes Études en Sciences Sociales din cadrul Centrului de Cercetări Politice „Raymond Aron". În fiecare toamnă, este profesor invitat la Departamentul de științe politice al Universității din Boston. Prin activitatea sa, Manent a contribuit la redescoperirea tradiției liberale franceze, impunându-se, în Franța și la nivel mondial, ca una dintre cele mai importante personalități în domeniul filozofiei politice contemporane.

Opera: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, 1982; *Les Libéraux*, 1986; *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, 1987 (trad. rom. *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 1992, 2003, 2013); *La Cité de l'homme*, 1994 (trad. rom. *Cetatea omului*, 1998); *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, 1997 (trad. rom. *Originile politicii moderne: Machiavelli, Hobbes, Rousseau*, 2000); *Cours familier de philosophie politique*, 2001 (trad. rom. *O filozofie politică pentru cetățean*, Humanitas, 2003); *La Démocratie de notre temps* (cu M. Gauchet, A. Finkielkraut), 2002; *Une éducation sans autorité ni sanction?* (cu A. Renaut și A. Jacquard), 2004; *La Raison des nations*, 2006 (trad. rom. *Rațiunea națiunilor: reflecții asupra democrației din Europa*, 2007); *Ce que peut la littérature* (cu A. Finkielkraut, M. Ozouf și S. Julliard), 2006; *Enquête sur la démocratie: Études de philosophie politique*, 2007; *Les Métamorphoses de la cité: essai sur la dynamique de l'Occident*, 2010 (trad. rom. *Metamorfozele cetății: Eseu despre dinamica Occidentului*, Humanitas, 2012); *Le Regard politique* (convorbiri cu Bénédicte Delorme-Moutini), 2010.

PIERRE MANENT

CUM DE PUTEM TRĂI ÎMPREUNĂ

16 lecții de filozofie politică
pe înțelesul oricui

Traducere din franceză de
Mona Antohi

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Această ediție reproduce
traducerea apărută la Editura Humanitas în 2003,
mai puțin capitolele numerotate inițial XIV și XV.

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Andreea Dobreci, Carmen Petrescu

Tipărit la Real

Pierre Manent
Cours familier de philosophie politique

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Manent, Pierre
Cum de putem trăi împreună:
16 lecții de filozofie politică pe înțelesul oricui /
Pierre Manent; trad. din franceză de Mona Antohi. –
București: Humanitas, 2017
ISBN 978-973-50-5915-6
I. Antohi, Mona (trad.)
32

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021/311 23 30

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea aceasta este rodul unui hazard al vieții universitare. Institutul de studii politice din Paris îmi ceruse să țin un curs intitulat „Marile provocări“ și destinat studenților din anul trei. Trebuia să elaborez liber, în vreo douăzeci de ședințe săptămânale, un fel de tablou sistematic al lumii de azi: nu înșirarea evenimentelor de care sunt pline ziarele, ci principalele articulații după care se ordonează și se mișcă lumea noastră. Nu aș fi avut niciodată eu însumi inițiativa unei asemenea întreprinderi. Dar cum oferta a fost acceptată, trebuia să o duc la îndeplinire. În fața unui auditoriu viu și curios, „mi-am descărcat spiritul“. Și cum o imprudență atrage după sine alta, propun acum aceste reflecții publicului larg.

INTRODUCERE

„Nu-mi imaginez viitorul“, scrie Paul Claudel la începutul *Artei poetice*, „ci prezentul însuși, pe care un zeu ne grăbește să-l deslușim. Din când în când, un om înalță capul, adulmecă, ascultă, chibzuiește, își recunoaște poziția: gândește, suspină și, scoțându-și din buzunar ceasul, caută să vadă cât e ora. *Unde sunt?* și *Ce oră este?* acestea sunt întrebările pe care le punem lumii“. În clipa în care ne începem ancheta politică, suntem motivați de aceleași probleme, frământați de aceleași întrebări inepuizabile. A începe înseamnă a te orienta.

Cum să ne orientăm în lumea socială și politică? Care e calea cea mai bună pentru a ne începe investigația? Cred că, în acest prim efort de recunoaștere, cea dintâi întrebare care trebuie pusă este următoarea: *ce anume are pentru noi autoritate?* „Pentru noi“ nu înseamnă aici pentru unul sau altul, sau pentru studenții de la Științe Politice, sau pentru cutare clasă socială sau grupă de vârstă, ci pentru noi, cetățenii unei democrații la răscrucea anului 2000. Ei bine, cred că dacă ne străduim să răspundem în maniera cea mai simplă și totodată cea mai amplă la această întrebare, vom spune cam așa: *noi*, cetățeni ai unei democrații aflate în pragul noului mileniu, *noi* recunoaștem, în domeniul teoretic, autoritatea *științei*, iar în domeniul practic, autoritatea *libertății*. Acestea sunt autoritățile cele mai larg – ca să spunem așa, universal – recunoscute în societățile noastre. Bineînțeles, unii dintre noi recunosc

și alte autorități, de pildă autoritatea unei Biserici sau a unei Legi religioase, lucru ce poate antrena conflicte de autoritate; dar autoritatea înzestrată cu cea mai mare autoritate, dacă mă pot exprima astfel, cea care inspiră legile și, dincolo de legi, care dă tonul societății noastre, este dubla autoritate a Științei și a Libertății.

Când spun că Știința și Libertatea sunt cele două mari autorități ale noastre, las desigur deoparte chestiunea adevărului sau bunătății lor. Putem considera, ca unii ecologiști, că Știința ne conduce spre catastrofă, sau, asemeni „fundamentaliștilor“ religioși, că Libertatea ne îndepărtează tot mai mult de Legea divină. Rămâne adevărat că aceste două instanțe, aceste două „valori“, dacă vreți, ne domină efectiv viața: *societățile noastre sunt organizate pentru știință și pentru libertate*. Acesta e un *fapt*, și anume – cred eu – faptul major al situației noastre din prezent.

Dar ce înseamnă aici cuvinte mari ca „știință“ și „libertate“? Nu cumva aceste noțiuni sunt deopotrivă uzate și vagi? În ce privește știința: putem oare vorbi despre o singură știință, când există mai multe, foarte diferite între ele, și câtă vreme distingem, de pildă, și chiar opunem, științele naturii, pentru care matematica reprezintă instrumentul indispensabil și esențial, și științele omului, care par să se împotrivească total matematizării? Fizica cuantică și sociologia, de exemplu, fac oare și ele parte din *știință*? Echivocurile noțiunii de libertate par și mai mari. Despre ce libertate vorbim? Câteva dintre cele mai mari conflicte ale secolului nu s-au născut oare tocmai din cauză că oamenii au înțeles foarte diferit libertatea? Ce numitor comun există, de pildă, între libertatea liberalilor și libertatea marxiștilor, în afara faptului că fiecare parte declară că libertatea propusă de cealaltă parte nu e decât o sclavie dublată de impostură? Aceste dificultăți sunt reale, și trebuie să le avem mereu prezente în minte dacă

vrem să rămânem atenți la complexitatea fenomenelor. Consider totuși că putem vorbi în mod legitim despre *știință* și *libertate*, cel puțin în măsura în care aceste lucruri mari orientează decisiv viața și mișcarea societății noastre. Dincolo de complexitatea și echivocul celor două noțiuni, există în fiecare dintre ele un *principiu activ* foarte simplu, pe care e important să-l distingem în toată forța sa.

Să începem cu știința. Știința, în sensul modern al termenului, nu e doar o cunoaștere exactă, și nici doar o cunoaștere exactă din punct de vedere metodic, așadar a cărei exactitate este obținută și garantată de aplicarea metodei științifice. Aceste aspecte sunt foarte importante; ele aparțin definiției înseși a științei. Dar dincoace de aceste aspecte, există ceva mai fundamental, există un *proiect* inedit: a vedea lumea așa cum e ea, nu cum ar trebui să fie și, în acest scop, a o face *complet vizibilă* pentru ochiul minții. Ca să vedem ce este ea, trebuie să o facem vizibilă. Acest proiect are astfel un dublu aspect, moral și gnoseologic (adică ținând de cunoașterea ca atare).

Dintr-un punct de vedere moral, există *voința* de a îndepărta de perspectiva noastră asupra lumii tot ce ține de dorințele și de poftele noastre – de a îndepărta toate „iluziile". Întâlnim prima – și cea mai frapantă – expresie a acestei voințe în *Principele* lui Machiavelli, deci într-un context politic, și încă de la începutul secolului al XVI-lea. Citim în capitolul XV al acestei lucrări: „Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decât simpla închipuire. Căci sunt mulți aceia care și-au imaginat republici și principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată și nimeni nu le-a cunoscut ca existând în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atât de mare între felul în care oamenii trăiesc și felul în care ei ar trebui să trăiască, încât

acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie mai curând află cum ajung oamenii la pieire decât cum pot să izbutească."* Așa se prezintă deci, formulat pentru prima dată de Machiavelli, proiectul *realist* al științei moderne. Și așa se prezintă caracterul moral al acestei științe.

Privită însă dintr-un punct de vedere gnoseologic, ea se definește prin efortul metodic de a aduce lumea în fața ochiului minții, astfel încât lumea, în măsura în care poate fi cunoscută, să fie de acum înainte *în întregime* în fața ochiului minții, cu alte cuvinte, să fie de acum înainte *fără mister*. Marele sociolog german Max Weber, într-o conferință ținută la sfârșitul Primului Război Mondial și asupra căreia am să revin imediat, a formulat această idee cu o deosebită forță. Vorbind despre crescânda intelectualizare și raționalizare a vieții, ambele datorate științei moderne, Weber declară că ele înseamnă „că știm sau credem că în fiecare clipă *am putea*, *dacă am vrea*, să ne convingem că nu există în principiu nici o putere misterioasă și imprevizibilă care interferează în cursul vieții; pe scurt, că am putea *stăpâni* orice lucru prin *prevedere*"[1].

Aceste două aspecte ale proiectului modern de cunoaștere converg în matematizarea caracteristică științei moderne, spre deosebire, de pildă, de știința greacă. În ce privește primul aspect – respingerea „iluziilor" și „închipuirilor" –, e limpede că teoremele matematice nu sunt reflexul dorințelor noastre și că sunt indiferente față de năzuințele noastre. Și în vreme ce oamenii sunt dezbinați de ideile diferite pe care și le fac despre Bine, ei sunt cu toții, în mod necesar, de acord cu pri-

---

* Vezi Niccolò Machiavelli, *Principele*, în românește de Nina Façon, Editura Mondero, București, 1997, p. 56. (*N.t.*)

1. Max Weber, *Le Savant et le politique*, Plon, col. „Recherches en sciences humaines", Paris, 1959, p. 78.

vire la validitatea demonstrațiilor matematice. În acest sens, știința modernă îi reconciliază pe oameni. Cât despre al doilea aspect, este la fel de evident că matematica e în întregime inteligibilă, de vreme ce tocmai demonstrația matematică e cea care oferă modelul de raționament perfect concludent. Iată deci, dacă nu știința modernă sub toate aspectele ei, cel puțin proiectul științei moderne așa cum a fost el definit la începuturile sale, și care n-a încetat să acționeze până în ziua de azi.

Am ajuns acum la cea de-a doua mare autoritate modernă, și anume libertatea. Pare mai greu de dat o definiție sintetică a libertății decât a științei. Vorbim despre libertatea religioasă, sau politică, sau economică? Vorbim despre libertatea „exterioară“ a lui „fac ce vreau“ fără opreliști din partea cuiva, potrivit concepției primilor mari filozofi liberali, ca Hobbes și Spinoza în secolul al XVII-lea, sau vorbim despre libertatea „interioară“, prin care mă determin pe mine însumi, mă autodetermin, îmi dau mie însumi legea, conform concepției lui Rousseau și Kant în secolul al XVIII-lea? Oricât de interesante și de importante ar fi aceste diferențe interioare pentru noțiunea modernă de libertate, ele nu afectează adevărul efectiv și dinamic al libertății moderne, și anume că *omul este autorul suveran, de fapt și de drept, al lumii umane*. Este și trebuie să fie. Lumea, în orice caz lumea umană, „societatea“, nu are drept autor pe Dumnezeu, sau zeii, nici natura, ci pe omul însuși. Acest adevăr fundamental al condiției noastre, care în societățile anterioare era ascuns și, ca să spunem așa, îngropat, devine vizibil în societățile democratice. Democrația *pune în practică și în scenă* această suveranitate umană. De exemplu, orice alegere generală bazată pe sufragiul universal pune în practică și în scenă faptul că membrii societății, cetățenii, sunt autorii condițiilor lor de existență, pentru că își aleg liber reprezentanții care vor înrâuri aceste condiții

prin legislație. Acesta este de altfel motivul cel mai puternic, și totodată cel mai nobil, al adversarilor democrației moderne, al celor care erau numiți „reacționari“: ei considerau că există ceva extraordinar de periculos pentru om, ceva de-a dreptul nelegiuit, în ambiția democratică de a organiza lumea „după bunul plac“, în loc de a ne supune legii divine sau de a urma tradițiile sigure primite de la generațiile trecute.

*

Tabloul pe care tocmai l-am schițat este cu siguranță sumar, dar cred că ne dă o idee în linii mari exactă cu privire la cele două mari „mase spirituale“, după cum spunea Hegel, ce compun lumea în care încercăm să ne orientăm. Și totul ar fi cum nu se poate mai bine în cea mai bună dintre lumi dacă nu s-ar produce niște fenomene stranii de îndată ce apropiem aceste două mase una de cealaltă și analizăm *în ansamblu* știința și libertatea.

Să examinăm de pildă o problemă foarte dezbătută astăzi, aceea a manipulărilor genetice. Potrivit unei credințe foarte răspândite, societatea, „democrația“, este abilitată, dacă nu să le interzică pur și simplu, cel puțin să reglementeze aceste manipulări: ne-am afirma astfel libertatea colectivă. În același timp, la fel de răspândit e și sentimentul – uneori la aceleași persoane – că această legislație nu slujește la nimic, că „știința nu poate fi oprită“ și că, de altminteri, nu avem dreptul să o oprim! De fapt, dacă situația juridică, în diverse țări, este destul de confuză, se pare că în practică cercetarea genetică e aproape complet liberă. Pe scurt, știința noastră pare mai puternică decât libertatea noastră, irezistibil mai puternică decât ea. Dar atunci ce se întâmplă cu libertatea noastră? Mai putem oare vorbi de libertatea noastră, de suveranitatea noastră, când știința este adevărata și legitima noastră suverană? De altfel, de multă vreme unii filozofi, precum Hegel,

susțin teza că ne aflăm sub imperiul științei, că aceasta reprezintă destinul nostru și că, prin urmare, atât de lăudata noastră libertate este iluzorie.

Pe de altă parte, se pare că și contrariul este adevărat, că libertatea este mai puternică decât știința. Nici un guvern democratic nu s-ar gândi să-și întemeieze legitimitatea pe știință, de exemplu pe cunoașterea pe care ne-o pune la dispoziție știința cu privire la natura umană sau la istoria umană. Regimurile totalitare au avut pretenția că se bazează pe o asemenea știință. Comunismul a pretins că pune în aplicare cunoașterea științifică, elaborată de Marx, a legilor istoriei, știința istoriei numită „materialism istoric". Nazismul, la rândul său, a pretins că pune în aplicare cunoașterea științifică a legilor naturii umane, în special cele care guvernează „inegalitatea între rase". Crimele comise în secolul XX în numele legilor istoriei sau ale naturii ar fi fără îndoială suficiente pentru a îndepărta orice guvern democratic de la ispita de a-și întemeia acțiunea pe știință. Dar la acest motiv se adaugă un altul, fundamental: pentru noi, cetățeni ai democrațiilor – și cei care ne guvernează sunt, la acest capitol, cetățeni ca și noi –, *nu există o știință a ceea ce e bun pentru noi*, bun pentru om. Noi suntem cei care descoperă sau inventează ce e bun pentru noi, la nivel individual sau colectiv, prin noi înșine sau pentru noi înșine, în fiecare clipă și în deplină libertate. Ceea ce e bun pentru noi nu aparține domeniului științei, ci domeniului „valorilor", și noi suntem cei care alegem aceste „valori", unii spun chiar că noi le „creăm", liber. În acest sens, pentru noi libertatea este mai puternică decât știința.

Pe baza acestor două exemple, vedem că uneori știința intimidează libertatea, o reduce la tăcere, iar alteori libertatea, plătindu-i cu aceeași monedă, îi poruncește științei să tacă. Astfel încât, am fi tentați să spunem, după cum oamenii din Evul Mediu trebuiau să se orienteze într-o lume deopotrivă

organizată și dezorganizată de confruntarea celor două mari autorități, ale Papei și împăratului, tot așa noi, cetățeni ai democrațiilor moderne, trebuie să ne orientăm într-o lume deopotrivă organizată și dezorganizată de confruntarea celor două mari autorități, ale științei și libertății.

*

Adineauri am făcut aluzie la distincția – și chiar la separația – care ne este familiară între lumea științei și cea a „valorilor". Această separație este pentru noi un fel de evidență. În același timp, tocmai am văzut că această separație nu e una adevărată, de vreme ce uneori știința dă ordine libertății, iar alteori libertatea e cea care dă ordine științei. Această separație este deci mai puțin o evidență, cât o dorință: am vrea să rezolvăm conflictele reale sau potențiale dintre cele două autorități care-i despart pe combatanți. Această dorință a fost mai întâi formulată când cele două autorități s-au afirmat în toată puterea lor, adică la sfârșitul secolului al XIX-lea. Filozofii și sociologii au elaborat atunci o doctrină menită să rezolve – sau mai degrabă să prevină – aceste conflicte. Încă mai împărtășim acea doctrină, dornică să distingă riguros între „fapte" și „valori": savantul se ocupă de fapte; omul alege sau creează liber valorile potrivit cărora vrea să trăiască; nu există deci o știință a valorilor, și nici o cunoaștere obiectivă a binelui. Cunoașteți această doctrină: e cea care domnește astăzi.

Nu se pune problema să studiem această doctrină într-o manieră aprofundată. Dar trebuie să o cunoaștem și să o evaluăm cel puțin în linii mari, din mai multe motive a căror urgență este inegală. Cel mai urgent este următorul: cursul de față ține oare de știință sau ține de valori, care nu pot fi, în acest caz, decât valorile *mele*? Dacă ține de știință, nu trebuie să pierdeți nici un cuvânt și, desigur, trebuie să fiți

de acord cu tot ce afirmă el; dacă ține de valori, adică de valorile mele, de ce l-ați asculta, de ce v-ar interesa felul în care-mi aleg valorile? Această alternativă nu este satisfăcătoare, firește, dar pare implicată în înțelegerea curentă a separării dintre fapte și valori. Trebuie, așadar, să examinăm acest aspect mai îndeaproape.

Este de altminteri remarcabil că textul cel mai celebru și mai influent asupra acestei chestiuni e constituit de două conferințe ținute de un profesor universitar, dintre care prima, de unde am împrumutat deja un citat, este consacrată tocmai vocației de savant a profesorului universitar. Mă refer desigur la conferințele lui Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* și *Politik als Beruf**, ținute la universitatea din München în iarna anului 1918, într-un moment de mare confuzie politică, socială și morală, și traduse și cunoscute în franceză sub titlul *Le Savant et le politique*. După cum am arătat deja, aceste scurte texte se numără printre cele mai impresionante și influente scrieri ale secolului XX. Am să vă propun o scurtă analiză a primei conferințe, de departe cea mai importantă pentru tema noastră, cea care se referă la meseria și vocația de savant.

Vorbind în fața studenților și colegilor, Max Weber își pune întrebări cu privire la datoria sa ca profesor și la ceea ce poate aștepta de la el publicul său. Și răspunde: „Nu-i putem cere niciodată altceva decât probitate intelectuală, cu alte cuvinte obligația de a recunoaște că, pe de o parte, stabilirea faptelor, determinarea realităților matematice și logice sau constatarea structurilor intrinseci ale valorilor culturale, și, pe de altă parte, răspunsul la întrebările privind *valoarea* culturii și a conținuturilor sale particulare, sau la cele referitoare la modul

* În limba română a apărut traducerea celei de-a doua conferințe, *Politik als Beruf*: *Politica, o vocație și o profesie*, trad. din germană de Ida Alexandrescu, Editura Anima, București, 1992. (*N.t.*)

în care ar trebui acționat în cetate și în cadrul grupărilor politice, constituie două tipuri de probleme total *eterogene*."[2] Max Weber distinge aici riguros între știință, care stabilește faptele și relațiile între fapte, și viață, politică sau de alt fel, care implică în mod necesar evaluarea și acțiunea. Am subliniat deja, nu numai că această idee este pentru noi familiară și, ca să spunem așa, evidentă, dar ea constituie întru câtva doctrina noastră oficială. În același timp, ea nu e ușor de sesizat, în măsura în care s-ar părea că nu putem înțelege adecvat fenomenele umane dacă suntem incapabili să le evaluăm, sau dacă refuzăm să o facem. Ca să luăm un exemplu care e mai mult decât un simplu exemplu: cum să începem a descrie ce se petrece într-un lagăr de concentrare fără să-i scoatem la iveală inumanitatea, cu alte cuvinte fără să-l evaluăm, fără să facem o „judecată de valoare"? De altfel, așa cum au remarcat numeroși comentatori, Max Weber însuși, în scrierile sale istorice și sociologice, nu obosește să evalueze chiar atunci când stabilește faptele, sau mai degrabă *pentru* a stabili faptele. Altminteri, cum ar putea el să facă distincția – și această distincție este foarte importantă în sociologia lui religioasă – între un „profet" și un „șarlatan"?

Dar, înainte de a-l critica pe Weber, ar fi potrivit să-l ascultăm. Cum demonstrează el această teză pe care ne vine atât de greu să o admitem dacă ne gândim puțin? El face aprobator trimitere la „bătrânul Mill" – este vorba, desigur, de John Stuart Mill –, care afirma că, atunci când pornim de la experiența pură, sfârșim în politeism. Altfel spus, diversele aspecte ale experienței vieții sunt atât de disparate, ne antrenează în direcții atât de diferite, încât este imposibil să le aducem la unitate (dacă o asemenea unitate ar fi posibilă, am ajunge la „monoteism"). În limbajul lui Weber, asta

2. *Ibid.*, p. 90.

înseamnă că viața omenească se caracterizează printr-o luptă neobosită între „valori". Max Weber descoperă astfel – sau postulează – două tipuri de eterogenități, confundate adeseori de comentatori: eterogenitatea dintre știință și viață, pe de o parte; eterogenitatea sau chiar lupta între valorile vieții, pe de altă parte.

În orice caz, este limpede că, pentru Max Weber, probitatea intelectuală ne interzice să propovăduim – și mai întâi să credem – că știința ne poate învăța cum să trăim, cum să ne ducem viața sau cum să instituim ordinea politică; aceeași probitate intelectuală ne interzice să credem, de exemplu, că un lucru este bun fiindcă e frumos, ori invers. Dar din ce cauză este Weber atât de preocupat de probitatea intelectuală? Oare această virtute, deopotrivă intelectuală și morală, se află astăzi în mod special în pericol? Sau dimpotrivă, va fi înregistrat ea în epoca modernă progrese decisive pe care s-ar cuveni să le apărăm? Am putea spune probabil că, în ochii săi, ambele variante sunt adevărate: într-o lume dominată de știința modernă, probitatea intelectuală este foarte prețuită și exacerbată, înfruntând în același timp riscuri specifice.

Există ceva extrem de problematic în știința modernă, și anume caracterul său neterminat, definitiv și fundamental neterminat, de neterminat. Max Weber se întreabă: „De ce ne consacrăm unei ocupații care în realitate nu se sfârșește niciodată, și nici nu poate avea un sfârșit?" De ce se străduiesc ființele umane să afle ceva despre care știu că nu vor afla nimic niciodată? Sensul științei este de a nu avea un sens. Iar probitatea intelectuală constă în a nu-i conferi în mod arbitrar un sens – afirmând, de exemplu, că știința ne îngăduie să construim o lume mai dreaptă –, în a continua activitatea științifică în ciuda acestei absențe a sensului. Dar această probitate este aproape supraumană, sau inumană, de vreme ce oamenii nu doresc nimic mai mult decât să găsească un

sens în ceea ce fac. Tentația de a da un sens activității științifice este, prin urmare, aproape irezistibilă. Nenumărați sunt deci savanții și profesorii care atribuie, arbitrar, un sens activității lor științifice sau unor rezultate provizorii: ei se transformă atunci în mici profeți, în mici demagogi.

Acești savanți și profesori ne împărtășesc convingerile lor personale – e dreptul lor –, dar le prezintă ca rezultat al științei pure – și aici nu mai respectă probitatea. Este o conduită lamentabilă, dar ea decurge aproape în mod necesar dintr-o trăsătură majoră a situației noastre: în societatea modernă, numai știința poate constitui obiectul unei afirmații, al unei aprobări publice. Este singurul conținut de gândire acceptabil la nivel public. Celelalte „valori", de exemplu valorile estetice sau religioase, nu mai au dreptul de a fi acceptate în spațiul public, sau nu mai au destulă forță pentru a fi acceptate în spațiul public. Spre sfârșitul conferinței sale, Max Weber declară:

> Destinul epocii noastre caracterizate prin raționalizarea, prin intelectualizarea și, mai ales, prin dezvrăjirea lumii, i-a făcut pe oameni să exileze valorile supreme sublime ale vieții publice. Ele și-au aflat refugiul fie în împărăția transcendentă a vieții mistice, fie în fraternitatea relațiilor directe și reciproce dintre indivizi izolați. Nu e nimic întâmplător în faptul că arta cea mai eminentă a timpului nostru este intimă, și nu monumentală, nici în faptul că, în zilele noastre, regăsim doar în micile cercuri comunitare, în contactul de la om la om, în *pianissimo*, ceva ce ar putea corespunde acelei *pneuma* profetice care cuprindea altădată marile comunități și le integra. Atunci când încercăm să „inventăm" cu orice preț un nou stil de artă monumentală, ajungem la acele lamentabile orori care sunt monumentele din ultimii douăzeci de ani. Și atunci

când ne stoarcem creierii ca să fabricăm noi religii, ajungem interior, în absența oricărei profeții noi și autentice, la ceva asemănător, care va avea pentru sufletul nostru efecte și mai dezastruoase. Profețiile rostite de la înălțimea catedrelor universitare nu au până la urmă drept rezultat decât formarea unor secte de fanatici, niciodată a unor comunități adevărate.[3]

Nu putem fi decât impresionați de această elocventă descriere a unei lumi sociale care este încă a noastră, care este – ca să spunem așa – tot mai mult a noastră. Piața publică din ce în ce mai golită de semnele religioase, fuga în domeniul „privat", sărăcia arhitecturii publice și multiplicarea „noilor religii" improvizate, toate aceste fenomene nu au făcut decât să se dezvolte, asociate cu puterea pe zi ce trece mai mare a științei de a modela toate aspectele vieții noastre, inclusiv cele mai intime. Deficitul de substanță al vieții publice este atât de însemnat, încât uneori s-ar părea că aceasta nu mai e formată decât din comunicarea publică a vieții private, sau a vieților private.

În pasajul pe care tocmai l-am citit, Max Weber deplânge consecințele practice ale separării pe care o recomandă în principiu și pe care consideră că trebuie s-o respectăm din probitate intelectuală. Într-adevăr, din ce cauză viața e tot mai privată, dacă nu pentru că publicul e tot mai dominat de o știință care nu are nimic de spus despre viață? Și Max Weber vrea să respecte tocmai integritatea acestei științe. În orice caz, unul din marile merite ale lui Weber în ce privește tema de față este tocmai că a subliniat cu o vigoare incomparabilă un aspect fundamental al societății noastre, asupra căruia am să revin sistematic în cele ce urmează: ea se bazează

3. *Ibid.*, pp. 105–106.

pe separații, reprezintă o anumită organizare a separațiilor. Separația majoră, în ochii săi, este separația dintre știință și viață: între știința care nu are sens pentru om, care nu-i spune cum să trăiască, și viața care nu are unitate, care e traversată și, ca să spunem așa, definită de conflictele de valori, de „războiul zeilor“, așadar, în care fiecare trebuie *să-și aleagă*, fără nici o garanție rațională, zeul sau demonul.

Această separație între știință și viață se articulează puternic pe separația constitutivă a ordinii publice între public și privat: știința guvernează domeniul public, ea e singura valoare realmente acceptată în spațiul public; viața, adevărata viață, trebuie căutată în spațiul privat, adevărata viață este viața privată. Astfel, suntem în chip straniu divizați: credem în știință, o facem stăpână peste spațiul public, cu alte cuvinte îmbinăm cele două idei mai puternice din mintea omenească, ideea de adevăr și ideea de lucru public, și în același timp ne hotărâm să trăim, ca să spunem așa, alături și altundeva: în afara spațiului public, în spațiul privat; în afara științei, în mijlocul valorilor.

Chiar în clipa în care scoatem la iveală ciudățenia – aproape absurditatea – demersului nostru, îi înțelegem deodată sensul. În primul moment, când îmbinăm știința și spațiul public, știința și statul, dacă vreți, creăm cadrul și condițiile vieții noastre; în al doilea moment, ei bine, ne propunem să trăim exercitându-ne libertatea. Separațiile subliniate de Weber, ca și cele pe care le vom examina în continuare, își au rădăcina în acest dublu moment, sau în această dualitate de momente. Omul modern, omul democratic, vrea să-și creeze mai întâi cadrul vieții, cadrul cel mai neutru, cadrul cel mai gol chiar, spre a putea trăi apoi cu atât mai liber. El afirmă Știința pentru a putea afirma mai bine Libertatea. Și, firește, n-o poate afirma pe fiecare dintre ele decât afirmându-le separația.

Am arătat că omul democratic vrea să-și creeze mai întâi cadrul vieții, spre a putea trăi apoi cu atât mai liber. Iată o propoziție care pare mai curând inofensivă și care, în platitudinea sa, nu răspunde, fără îndoială, ideii pe care v-o faceți despre filozofia politică! În realitate, ea rezumă o extraordinară schimbare în perspectivele umanității. Pentru a înțelege enormitatea acestei inovații istorice care definește democrația modernă, e suficient să ne gândim o clipă la perspectiva asupra vieții pe care o aveau strămoșii noștri de dinaintea democrației. Ei ignorau complet această diviziune, această separație în două momente. Pentru ei, a trăi însemna a te supune Legii. Desigur, existau mai multe tipuri de lege – legea religioasă, legea politică, legea familială –, și aceste legi diferite puteau intra în conflict. Dar se știa că viața consta în primul rând în spunerea față de Lege. Noi nu vrem să ne supunem Legii, vrem să fim liberi. Ca să fim liberi, trebuie să creăm condițiile libertății. Știința și statul ne permit să creăm aceste condiții. Iar spațiul public este tot mai gol, pentru ca noi să fim tot mai liberi.

CAPITOLUL I

ORGANIZAREA SEPARAȚIILOR

Avem cu toții o anumită cunoaștere prealabilă, preștiințifică, a regimului politic în care trăim. Ca membri ai societății, ca cetățeni, știm din observație, din experiență, prin simplul fapt că trăim în mediul social, o mulțime de lucruri despre democrația noastră. Dar printre toate aceste lucruri pe care le știm sau credem că le știm despre democrație, care sunt adevărate și importante, și care sunt doar niște impresii iluzorii sau fără efect? Cum să ne ordonăm percepția, transformând-o în analiză? Cum să ne verificăm analiza?

Suntem tentați să procedăm în felul următor. Ne întrebăm mai întâi ce *vrea* – sau *pretinde* – să fie democrația, și tot noi răspundem: democrația este puterea poporului, sau, mai puțin concis, democrația este un regim politic în care toate puterile își extrag legitimitatea din popor, în care toate puterile sunt exercitate de popor sau de reprezentanții săi. Toate celelalte aspecte, în primul rând ceea ce juriștii francezi numesc „libertățile publice", decurg din acest principiu. Alegerea de către popor a reprezentanților săi nu are sens decât dacă cetățenii sunt informați, și pot deci să comunice liber și în siguranță, pe scurt, dacă poporul se bucură de libertățile publice. Dar nici n-am apucat să rostim bine că regimul nostru este reprezentativ, că suntem cuprinși de îndoieli. Ele se referă tocmai la realitatea sau validitatea reprezentării. În ce măsură reprezentanții poporului sunt reprezentativi pentru

popor? De îndată ce studiem mai îndeaproape mecanismul reprezentării, de îndată ce, de pildă, analizăm sistemul electoral – legea electorală, organizarea și finanțarea partidelor – și, în general, sistemul politic efectiv – forțe financiare, medii de informare, puteri „ideologice“ –, avem dubii cu privire la realitatea democrației. Și aceste dubii sunt confirmate de experții în sociologie politică, care explică faptul că, sub aparența democrației, prosperă în fond o oligarhie: minoritatea celor care dețin un capital material și cultural, spun ei, manipulează instituțiile politice în beneficiul lor. Așa se face că, la capătul acestui drum care ni se părea atât de natural, nu mai știm unde ne găsim.

Într-o primă etapă, specialiștii în drept constituțional, în drept public, ne ajută să descriem scopurile și mecanismele democrației ca regim reprezentativ. Dar într-o a doua etapă, sociologia politică ne atrage atenția asupra unor fenomene care sunt străine – chiar contrarii – principiilor constituționale ale democrației, și care tind să sugereze că aceste principii sunt niște iluzii, poate chiar niște imposturi. Dacă vrem să fim cât de cât coerenți intelectual, ne pomenim într-o perplexitate inconfortabilă: suntem prinși între, pe de o parte, principiul și mecanismele formale ale democrației, și, pe de altă parte, realitatea democrației, în orice caz, anumite aspecte reale ale democrației, care par să contrazică principiile sale, împiedicându-i sau zădărnicindu-i mecanismele. Nu mai avem mijloacele de a progresa spre adevăr, fiindcă un soi de mecanism autoparalizant a pus stăpânire pe mintea noastră: de fiecare dată când facem o remarcă despre principiile sau mecanismele formale ale democrației, ne amintim de unele aspecte ale realității, de acele aspecte, ca să spunem așa, de nemărturisit, care le contrazic; și ori de câte ori analizăm aspectele oligarhice, în general nedemocratice ale democrației, ne amintim că principiile și mecanismele

formale sunt – orice s-ar întâmpla – acolo, la lucru, și că trebuie să aibă oarecari efecte reale. Aceasta este astăzi, cred eu, neliniștea deopotrivă civică și intelectuală, politică și științifică, a democrației noastre. Cum să depășim această neliniște? Oare nu cumva este ea înscrisă în însăși structura regimului nostru? Consider că este posibil să rezolvăm dificultatea științifică pe care tocmai am enunțat-o, în orice caz, să punem *altfel* problema democrației.

*

Opoziția pe care am făcut-o și care ne-a lăsat perplecși, între constituția oficială a democrației și realitatea sa oligarhică de nemărturisit, nu e atât de netă și incomodă decât fiindcă cele două aspecte opuse, sau puse în contrast, țin de două discipline foarte diferite, care întețesc și maximizează opoziția – dreptul constituțional sau teoria democrației care stă la baza sa, pe de o parte, și sociologia politică, de cealaltă parte. Nu pretind că opoziția este artificială, ci doar că e scoasă exagerat în evidență prin faptul că cele două aspecte sunt asumate de două discipline distincte; fiecare în parte, vrând să-și păstreze specificitatea și legitimitatea, accentuează tocmai latura care îi face rezultatele incompatibile cu rezultatele obținute de cealaltă disciplină. În general, dacă oricum este dificil să descriem în mod adecvat democrația noastră pentru că e un fenomen uman extrem de complex, această dificultate e agravată, la urma urmei artificial, de faptul că diversele aspecte ale fenomenului sunt asumate de discipline diferite, cel mai adesea incapabile să comunice. După această observație, să o formulăm și pe următoarea: repartiția lumii sociale în discipline, aspecte, puteri riguros separate este o trăsătură generală caracteristică regimului democratic. Este o trăsătură caracteristică democrației, care face ca democrația să fie deosebit de greu de caracterizat. Putem începe din acest punct.

Democrația este o *organizare a separațiilor*. Nu știu dacă asta e trăsătura sa cea mai importantă, dar cred că e trăsătura sa cea mai distinctivă. Ea așază deosebirile, chiar separațiile, acolo unde alte regimuri nu le plasează, sau nu le plasau. Acest fapt a atras puternic atenția atunci când regimul modern a apărut pentru prima oară. Vorbind despre ceea ce el numea „națiunile dedicate industriei", Adam Ferguson scria următoarele, în 1767: „Fiecare individ se distinge prin profesiunea lui și ocupă locul care i se cuvine. Sălbaticul, care nu cunoaște o altă distincție decât aceea a meritului, a sexului sau a speciei sale și pentru care comunitatea reprezintă obiectul suprem de afecțiune, este uimit să vadă că în asemenea împrejurări calitatea sa de om nu-l ajută să joace vreun rol: el fuge în pădure, copleșit de o surpriză amestecată cu amărăciune, dezgust și indignare."[1] Desigur, Ferguson se referă aici la națiunile dezvoltate în general, care nu sunt în mod necesar democratice. Într-adevăr, pe vremea când scria el, nici măcar regimul englez nu era cu adevărat democratic, dar era reprezentativ – singurul de acest fel în Europa și în lume.

Democrația confirmă și multiplică separațiile produse de dezvoltarea civilizației. Cu cât un regim și o societate sunt mai democratice, cu atât ele produc mai multe profesiuni, distincții, separații care constituie tot atâtea avantaje, tot atâtea superiorități în raport cu regimurile nedemocratice sau mai puțin democratice. Superioritatea – sau cel puțin vitalitatea superioară – a democrației americane ține în bună parte de inepuizabila sa inventivitate în materie de noi distincții: a introduce un nou serviciu nu înseamnă de multe ori decât

1. Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile* [*An essay on the history of civil society*, A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh,1767 – *n.t.*], trad. M. Bergier, revăzută de C. Gautier, PUF, Paris, col. „Léviathan", 1992, p. 278.

a introduce o distincție, o diviziune acolo unde până atunci nu exista decât o funcție, un serviciu, o muncă indivize. Fenomenul pe care îl evoc este cunoscut și descris de multă vreme sub numele de „diviziunea muncii". Am amânat anume introducerea acestei expresii, deoarece consider că fenomenul este mult mai amplu decât cel vizat de expresia „diviziunea muncii", sintagmă care tinde să canalizeze atenția în mod exclusiv spre sfera economică. De fapt, diviziunea muncii nu reprezintă decât un aspect, desigur foarte important, al acestei mișcări care multiplică distincțiile și separațiile, și care caracterizează regimul nostru (Sieyès, care a jucat un rol atât de important la începutul Revoluției franceze, a descris reprezentarea politică ca pe o dezvoltare, o aplicare a principiului diviziunii muncii: cu alte cuvinte, principiul depășește cu mult câmpul economic). Iar această mișcare – e lesne de văzut – se hrănește din ea însăși: noile distincții, adică noile profesiuni sau funcții, au drept scop să satisfacă diferențele remarcate în interiorul funcțiilor până atunci indivize, dar și să conecteze elementele separate de distincțiile anterioare. Profesionalizarea multiplică profesiunile, distingându-le, firește, și separându-le unele de altele; iar dezvoltarea funcțiilor de „comunicare" are ca scop tocmai conectarea profesiunilor separate de profesionalizarea însăși. Separăm pentru a conecta și conectăm pentru a separa. Caracterizându-și epoca, pe cale să devină a noastră, Ferguson vorbește despre *this age of separations*, această „epocă în care totul e separat"[2].

Dacă mișcarea de distingere, sau de separare, este un aspect fundamental al democrației moderne, putem distinge, sau separa, câteva mari categorii de separații. Cred că există cel puțin șase:

2. *Ibid.*, p. 280.

– separația profesiunilor, sau diviziunea muncii;
– separația puterilor;
– separația Bisericii de stat;
– separația societății civile de stat;
– separația dintre reprezentat și reprezentant;
– separația faptelor și valorilor, sau a științei și vieții.

Bineînțeles, aceste șase rubrici nu sunt etanșe. Ele se intersectează parțial. Separația dintre Biserică și stat poate fi considerată ca un caz particular al separației dintre societatea civilă și stat. În același timp, este un caz particular care a dobândit o asemenea importanță, încât trebuie să-i acordăm o rubrică specială: societatea civilă a căpătat o formă atunci când Biserica a părăsit guvernarea, sau co-guvernarea corpului politic, sau a fost alungată de la guvernare, pentru a-și ocupa noul loc ca element esențial al societății civile. Am putea găsi numeroase alte intersectări. În orice caz, mi se pare că avem aici marile separații care definesc democrația noastră, cele șase mari teme ale simfoniei democratice.

Punctul comun al acestor șase separații este că ele reprezintă tot atâtea imperative: descrierea noastră este prescriptivă. Aceste separații *trebuie* puse în practică și, mai apoi, *trebuie* apărate. De ce? Fiindcă separațiile amintite sunt necesare libertății. Mai mult, ele definesc libertatea așa cum o înțeleg Modernii. Libertatea modernă este întemeiată pe o organizare a separațiilor. Regimul modern își instituie separațiile pentru libertate. Libertatea modernă este inseparabil legată de aceste separații.

*

Am vorbit despre regimul „modern", despre libertate „așa cum o înțeleg Modernii". În fapt, această grijă pentru separație este foarte specifică epocii moderne; invers, ea este foarte străină societăților anterioare. În societățile predemo-

cratice, accentul este pus în mod explicit, emfatic, uneori obsesiv, pe unitatea socială, pe concordie. Aceste societăți nu mai contenesc să-și reprezinte unitatea, să pună în scenă spectacolul unității lor. Tot ceea ce separă sau amenință să separe, tot ceea ce divide sau amenință să dividă este combătut, refulat, trecut sub tăcere. Există o diviziune, o separație recunoscută și chiar proclamată în societățile predemocratice, și anume diviziunea între cei care comandă și cei care se supun, între guvernanți și guvernați. Dar afirmarea acestei diviziuni reprezintă tocmai mijlocul prin care se asigură unitatea și concordia, de vreme ce, dimpotrivă, atunci când această distincție dispare, când nu se mai știe bine cine comandă și cine ascultă, se instalează discordia, unitatea face loc dezordinii, anarhiei. În societățile predemocratice, această structură nu caracterizează doar ordinea politică, ea este reprodusă – sau își are copia – pretutindeni: în familie, în corporații, în Biserică, în universități etc. Vechea ordine se bazează pe poruncă; are drept pivot relația poruncă–supunere.

Acest lucru este cât se poate de evident în ceea ce numim Vechiul Regim. Dar e la fel de valabil, deși sub o altă formă, și în republicile și democrațiile antice. Firește, ne este îngăduit să vedem originea și primul model al libertății noastre în libertatea Atenei democratice sau a Romei republicane. În același timp, între cele două libertăți există tot atâtea diferențe câte asemănări. Libertatea cetățeanului grec se definește prin faptul că rolurile celui care comandă și ale celui care se supune nu sunt stabilite din naștere, cum va fi cazul în Vechiul Regim; fiecare, din clipa în care devine cetățean, este când comandant, când comandat: libertatea antică se definește prin această alternanță. Așadar, și ea se întemeiază pe relația poruncă–supunere. Cât despre exercitarea ei, această libertate este pusă în practică prin participarea cetățenilor la deliberările și deciziile corpului politic. Cetățenii greci converg spre

agora, se adună acolo. Însăși mișcarea civismului antic reprezintă contrariul unei separații. Cetățenii moderni, dimpotrivă, se retrag în „cabina de vot". Cum a ajuns libertatea modernă să se bazeze pe un sistem de separații?

Am putea spune, într-o manieră foarte succintă, că politica modernă s-a construit anume pentru a aboli – sau cel puțin pentru a evita – această relație poruncă–supunere care era deci pivotul politicii antice, fie ea liberă, ca la Atena, sau neliberă, ca sub Vechiul Regim. Încă o dată, libertatea antică reprezenta o anumită modalitate a acestei relații, și anume alternanța. Libertatea modernă constituie un efort foarte metodic de a ne sustrage acestei relații. Iar acest efort foarte metodic are drept instrument separațiile despre care vorbim.

Un exemplu – care e mai mult decât un simplu exemplu – ne va face să înțelegem lesne cum stau lucrurile. Am amintit că democrația modernă este un regim reprezentativ. Guvernul care reprezintă poporul („interesele" sale, „voința" sa etc.), acțiunile guvernului sunt, în sensul tare al cuvântului, *autorizate* de popor. Prin urmare, atunci când guvernul îmi ordonă ceva, știu că l-am autorizat, în principiu, să-mi adreseze acel ordin. Am putea spune că-mi poruncesc mie însumi prin intermediul guvernului. Până la urmă, nu ascult decât de mine însumi. Separația reprezentat–reprezentant permite evitarea necesității – aparent inevitabilă – a relației poruncă–supunere. Acolo unde libertatea antică se organiza în jurul alternanței, libertatea modernă se organizează în jurul reprezentării.

Se va spune că ceea ce tocmai am descris nu e de fapt decât iluzia – sau ideologia – reprezentării politice; că în realitate mă supun pur și simplu guvernului, și nu mie însumi; și că, de altminteri, ideea reprezentării a justificat câteva dintre cele mai cumplite opresiuni politice din istoria omenirii. Tocmai fiindcă erau încredințați că reprezintă poporul, iacobinii,

spre exemplu, au exercitat asupra francezilor – asupra poporului real – o teroare care a rămas în cronicile vremii drept „Teroarea". Reprezentarea politică presupune, fără îndoială, niște posibilități înspăimântătoare. Rămâne adevărat că, din clipa în care a fost elaborată ideea de reprezentare, articulația poruncă–supunere a fost evitată, sau a trecut în planul al doilea. Și pentru ca reprezentarea să nu se poată transforma din nou în opresiune, este necesar și suficient să completăm separația dintre reprezentat și reprezentant prin separația dintre puteri – „separația puterilor". Potrivit unei logici pe care am schițat-o adineauri în termeni generali, o nouă separație vine să rezolve problema creată de o primă separație. A descrie democrația modernă înseamnă a descrie în primul rând articulația dinamică a celor două separații.

Această articulație a apărut mai întâi în Anglia și a fost descrisă într-o manieră – ca să spunem așa – definitivă încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea de către Montesquieu. Prima descriere e și cea mai bună, fiindcă e însuflețită și luminată de surpriza Noului. O găsim în capitolul VI al cărții XI și capitolul XXVII al cărții XIX din *Despre spiritul legilor*. Mecanismul descris de Montesquieu este minunat de simplu, iar efectele sale absolut salutare. Dacă există cu adevărat o știință politică, ea se află neîndoielnic în această analiză a lui Montesquieu, pe care o rezum în linii foarte mari.

Există, așadar, două separații, cea dintre reprezentați și reprezentanți – cu alte cuvinte, dintre societatea civilă și instituțiile guvernamentale – și cea dintre puteri. Puterile ce trebuie analizate în acest context sunt în număr de două: puterea executivă și puterea legislativă (puterea judecătorească, bazată pe jurați, adică pe persoane recrutate din rândul poporului și care revin în sânul său o dată ce și-au împlinit misiunea, este „ca să spunem așa, invizibilă și nulă", afirmă Montesquieu). Puterea legislativă, compusă

din reprezentanții poporului, este în principiu singura putere reprezentativă. Dar Montesquieu observă că, în realitate, și puterea executivă are o funcție reprezentativă: ea are partizani, în primul rând cei care simt că nu sunt bine reprezentați de corpul legislativ. Avem deci un joc în patru colțuri, sau un joc politic cu patru protagoniști: la nivelul guvernului, două puteri, executivă și legislativă; la nivelul societății, două partide, cel al puterii executive și cel al puterii legislative. Ceea ce pune în mișcare jocul – sau mecanismul – sunt dorințele, voințele, năzuințele și temerile membrilor societății. Aceștia vor căuta să-și atingă scopurile prin intermediul puterii pe care o susțin și la ale cărei favoruri aspiră. Dar voința lor nu va putea avea un efect imediat sau direct, fiindcă puterea de la care așteaptă o acțiune favorabilă este limitată, circumscrisă, ținută la respect de o altă putere. Deoarece societatea este *reprezentată* de o *putere divizată*, cetățenii vor fi *incapabili* să-și facă mult rău unii altora.

Dar, se va spune, ce se întâmplă dacă una din cele două puteri e susținută de o majoritate atât de largă încât zdrobește cealaltă putere și minoritatea de cetățeni care o sprijină pe aceasta din urmă? O asemenea opresiune nu e de temut, răspunde Montesquieu, în virtutea a ceea ce el numește „efectul libertății". Dacă una din cele două puteri, ne spune el, amenință prea tare să aibă câștig de cauză, să ajungă la dominația completă, cetățenii vor sări în ajutorul celeilalte: vor trece în tabăra adversă. Altfel spus, ca urmare a „efectului libertății", cele două partide corespunzătoare celor două puteri vor avea întotdeauna o forță aproximativ egală, fapt confirmat de experiența istorică a democrațiilor. Dar din ce cauză, în vreme ce această experiență se afla abia la început, Montesquieu era deja atât de sigur de „efectul libertății"? Am să-i rezum raționamentul, inseparabil politic și psihologic, în felul următor.

Fără îndoială, cetățenii sunt partizanii unei puteri sau ai alteia, pe care o sprijină și de la care așteaptă avantaje, dar rămân întotdeauna în primul rând membri ai societății în măsura în care aceasta e distinctă de cele două puteri, de cea pe care o iubesc, precum și de cea pe care nu o iubesc. Așadar, dacă una din puteri ajunge într-o poziție prea favorizată, o parte dintre propiii ei partizani, la început cei mai puțin convinși, se vor simți amenințați, nu ca partizani ai puterii respective, ci ca membri ai societății civile. Într-adevăr, într-un asemenea sistem cetățenii manifestă în general o dublă preocupare: aceea ca puterea să le servească interesele, desigur, dar *și* ca ea să nu fie o povară prea mare pentru societate; și încearcă, în general, un sentiment dublu: că puterea pe care o susțin îi „reprezintă", că este puterea „lor", dar *și* că e diferită de ei, că-i reprezintă prost, că îi va trăda. Și tocmai jocul necesar al acestei duble preocupări și al acestui dublu sentiment e cel care garantează că cetățenii vor sări în mod necesar în ajutorul puterii ce va fi devenit prea slabă, în ajutorul puterii amenințate.

Există un fel de „joc dublu" al cetățenilor cu puterea, înscris în logica reprezentării: din clipa în care o putere, oricare ar fi ea, trebuie să-l reprezinte pe cetățean, dorința de identificare a celui din urmă este inseparabilă de un sentiment de alienare. Această organizare a puterilor – așa cum putem constata – organizează de fapt un soi de neputință generală: neputința cetățenilor de a acționa cu adevărat unii asupra altora, neputința puterii divizate de a-i oprima pe cetățeni. Acest mecanism al puterii care produce neputința puterii e numit de Montesquieu *libertate*. Într-adevăr, cum oamenii nu pot acționa într-un asemenea sistem dându-și ordine unii altora, ei nu au altă perspectivă – cât privește activitatea și ambiția lor – decât „să-și folosească, după bunul plac, independența", adică să-și îndrepte dorințele și eforturile spre

domenii străine de putere sau de politica propriu-zisă, spre domenii în care nu se exercită, la drept vorbind, putere asupra celorlalți membri ai societății. Cetățenilor nu le rămâne decât să-și exercite talentele, și să devină bogați sau celebri procedând astfel. Într-un regim politic conceput în acest mod, viața constă mai ales în *economie* și *cultură*.

Extraordinar este că analiza lui Montesquieu, elaborată într-un context aparent atât de diferit de al nostru, rămâne la fel de valabilă și în ziua de azi. Am fi putut crede că-și va pierde orice pertinență în clipa în care un element fundamental în analiza sa, cum e separația dintre executiv și legislativ, va fi dispărut în realitate. Știm că această separație a dispărut în Anglia către mijlocul secolului al XIX-lea, când s-a instalat „guvernarea de cabinet": o asemenea guvernare, în care primul-ministru este totodată șeful majorității în Camera Comunelor, concentrează în mâinile sale executivul *și* legislativul.[3] Or, această reunire a puterii executive și a celei legislative în aceleași mâini nu a însemnat nicidecum sfârșitul libertății politice moderne. Dimpotrivă, sub regimul guvernării de cabinet, ea a continuat să progreseze, și asta pentru că o nouă separație a venit să se substituie separației puterilor, împlinind aceeași funcție. Este vorba de separația dintre majoritate și opoziție. Bineînțeles, opoziția nu împarte, din punct de vedere constituțional, puterea cu majoritatea, dar în orice moment, în orice caz cu prilejul următoarelor alegeri, ea *poate* reveni la putere, și această perspectivă exercită o acțiune moderatoare considerabilă asupra guvernului și a majorității sale. Astfel, între epoca lui Montesquieu și a noastră, conținutul puterilor separate s-a transformat în bună măsură, dar ceea ce nu s-a schimbat e separația dintre două

---

3. Vezi Walter Bagehot, *The English Constitution* [1867], cap. 1, „The Cabinet".

mari puteri. Greu de imaginat o confirmare mai strălucită a rolului decisiv al separațiilor în libertatea modernă.

*

Această organizare a separațiilor, acest „sistem al libertății", după cum spune Montesquieu, prezintă două caracteristici oarecum opuse, care explică dificultățile și lentoarea instalării sale, precum și extraordinara stabilitate o dată ce s-a instalat. Pe de o parte, este vorba tocmai de un „sistem", de un mecanism, ba chiar un mecanism simplu: o dată ce un asemenea mecanism a fost montat, el se dovedește extrem de robust. Dar pe de altă parte, pentru a funcționa, acest mecanism reclamă un ansamblu de condiții dificil de reunit, și anume existența prealabilă a unei „societăți civile", a unui trai în comun care nu depinde – sau depinde foarte puțin – de conducere. El pretinde, așadar, dezvoltarea prealabilă a ceea ce în secolul al XVIII-lea se numea „comerț", rețeaua de relații stabilite liber de membrii societății, adică nu pentru a respecta un ordin sau pentru a urmări un interes.

Vom reveni mai târziu asupra acestei probleme atât de importante a comerțului. Aș vrea să evoc acum o condiție mai specifică, mai politică, o condiție care ține de ceea ce-am putea numi psihologia politică. În sistemul despre care vorbim, fiecare partid vrea puterea pentru a înfăptui un program care este, în opinia sa, necesar și salutar. Dar nu va putea realiza acest program decât în mică măsură. În practică, nu va încerca să-l ducă realmente la îndeplinire decât în prima parte a mandatului său, în perioada așa-zisei „stări de grație". Curând, alegătorii nehotărâți vor fi dezamăgiți sau iritați, orientându-se poate spre opoziție, iar maxima guvernului va înceta să fie: să-ți satisfaci partizanii, pentru a deveni: să nu nemulțumești pe nimeni. Aceste fenomene ne sunt foarte familiare. Dar oricât ar fi de inevitabile, ele

antrenează consecințe care pot deveni cât se poate de negative. Am putea desemna aceste consecințe printr-o expresie a lui Stendhal, care vede în „ura neputincioasă" o trăsătură specifică a societății democratice.

Să mă explic. Pentru a funcționa bine, un asemenea sistem pretinde o separație riguroasă și eficace între majoritate și opoziție; el reclamă deci o anumită vitalitate a spiritului partizan. Un asemenea sistem excită spiritul partizan de care are nevoie pentru a funcționa. În același timp, el nu încetează să frustreze pasiunile partizane, fiindcă este organizat astfel încât le împiedică să aibă câmp liber și să obțină ceea ce doresc. În termeni psihologici, am putea spune că această organizare a separațiilor excită la maximum dorințele și voințele membrilor societății, frustrându-le la fel de puternic. Voințele sunt mobilizate fiindcă ele sunt cele care formează legătura dintre cetățeni și partidul pe care-l sprijină: ceea ce vrea partidul reprezintă, în principiu, rezumatul și rezultatul a ceea ce vor partizanii săi, în vreme ce, dimpotrivă, partidul își incită partizanii să fie tot mai angajați în favoarea sa. În același timp, partizanii știu – sau cel puțin sfârșesc prin a ști – că voințele lor vor avea prea puțin efect și că dorințele lor nu vor fi satisfăcute. Astfel, un asemenea sistem alimentează o voință care se vrea partizană și care se știe neputincioasă, ba care se vrea poate partizană cu atât mai mult cu cât se știe neputincioasă. Nimeni nu-și bate capul să fie imparțial, fiindcă sistemul e cel menit să fie astfel; dar sistemul nu este imparțial, el nu face decât să neutralizeze un partid prin altul. O societate astfel organizată tinde să prezinte un amestec foarte specific de agitație și de imobilitate, amestec care obosește sufletele, descurajând totodată acțiunile de anvergură.

Un exemplu recent: procedura de *impeachment* împotriva președintelui Clinton a fost în bună parte rezultatul unei

asemenea exacerbări a spiritului partizan, dar a unui spirit partizan care nu se resemnează la neputință, ba chiar se revoltă împotriva neputinței sale și recurge la un demers extraordinar pentru a-și satisface ura obișnuită. Nu afirm că cei care-l denunțau pe Clinton nu aveau motive serioase s-o facă. Și nu le reproșez că au fost partizani: ei nu au făcut decât să resimtă și să exprime într-un grad mai înalt decât de obicei pasiunile partizane de care sistemul are nevoie ca să funcționeze. Dar au vrut să-și realizeze voința cu orice preț, cel puțin cu prețul unei măsuri extraordinare care întindea la maximum resorturile sistemului.[4] Acest exemplu contemporan ne atrage atenția asupra costului psihologic al sistemului reprezentativ: cum să accept în sinea mea faptul că omul pe care-l detest pentru ceea ce reprezintă este reprezentantul *meu*?

Fără îndoială, tocmai oboseala față de pasiunile partizane explică de ce francezii aprobă, în majoritatea lor, așa-numita „coabitare", fenomen simetric și invers al episodului american pe care l-am menționat. Sentimentul larg răspândit că stânga sau dreapta aflate la putere practică aproximativ aceeași politică a făcut acceptabil – și pentru unii dezirabil – să vadă cum un președinte de stânga conduce un Consiliu de Miniștri de dreapta, sau cum un președinte de dreapta conduce un Consiliu de Miniștri de stânga. În același timp, nu trebuie să ascundem că această formulă, oricât ar fi – sau ar părea – de populară, este absolut contrară nu numai spiritului, rațiunii de a fi a Constituției celei de-a V-a Republici,

4. Cea mai bună analiză politică a acestei afaceri am găsit-o în articolele scrise „la cald" de Clifford Orwin. Vezi în special „Mr Clinton, the personal, and the political", și „Republicans have only themselves to blame", *National Post* (Canada), 9 decembrie 1998 și 20 februarie 1999.

care reprezenta întărirea executivului, ci și, sau mai ales, logicii sistemului reprezentativ însuși, întemeiată pe separația dintre majoritate și opoziție. Atunci, ne vom întreba, din ce cauză viața politică nu este complet paralizată? Pur și simplu fiindcă logica majoritară a sistemului reprezentativ, care încredințează *guvernarea* taberei care a câștigat ultimele alegeri, transformă Constituția celei de-a V-a Republici în contrariul său, reducând dramatic puterile președintelui. Dramatic, dar nu total, fiindcă logica majoritară nu are câștig de cauză absolut, iar dualitatea executivului nu este o aparență nesubstanțială. Astfel, coabitarea constituie o bizarerie extremă în istoria guvernării reprezentative.[5] Trebuie oare să ne bucurăm că am ajuns astfel să moderăm eficient logica partizană a sistemului, sau, dimpotrivă, ar trebui să deplângem faptul că am falsificat-o atât de grosolan?

Organizarea separațiilor produce, așadar, sistemul libertății moderne, adică aplicarea cea mai stabilă – și totodată cea mai satisfăcătoare – a libertății politice pe care a cunoscut-o vreodată omenirea. În același timp, sistemul face ca separația, diviziunea, să pătrundă în chiar sufletul membrilor societății: ei vor și nu pot; își recunosc reprezentantul și îl resping; sunt atotputernici, fiindcă puterea depinde de voința lor, și neputincioși, fiindcă voința lor este obstaculată, limitată, oprită de voința celuilalt partid. Iată de ce există o puternică tentație de a distinge între o democrație bună – cea care n-ar avea decât avantajele democrației – și o democrație proastă, pe

5. Apropierea făcută uneori de sistemul american nu are nici un fundament. În Statele Unite, un președinte democrat trebuie să guverneze adeseori cu un Congres republican, sau invers, dar această separație partizană se suprapune peste separația constituțională dintre executiv și legislativ.

care o vom desemna desigur printr-un alt termen, sau căreia-i vom spune decadentă sau coruptă. Firește, regimurile politice democratice nu sunt echivalente; unele sunt mai bine organizate, sau dau dovadă de mai multă virtute civică decât altele. Dar trebuie să recunoaștem, cred eu, că în esență inconvenientele și binefacerile regimului nostru sunt niște trăsături sistemice inseparabile. Ele decurg, și unele și altele, cu aceeași necesitate, din „sistemul libertății", adică din organizarea separațiilor. Consecința practică a acestui discurs, consecință dezamăgitoare, este că, în loc să ne batem împotriva nenumăratelor mori de vânt pe care parțialitatea noastră le alege cu atâta plăcere, e mai judicios să fim devotați ordinii sistemice și să o apărăm, apărând integritatea logicii partizane pe care am încercat s-o prezint, iar în rest, să-i suportăm răbdători neajunsurile inevitabile.

CAPITOLUL II

VECTORUL TEOLOGICO-POLITIC

Am definit regimul nostru politic, cel al libertății moderne, prin organizarea separațiilor. Am propus o listă cu șase separații principale, care sunt tot atâtea elemente constitutive ale regimului. Aceste separații se intersectează adeseori și se consolidează întotdeauna. Ele se articulează una cu cealaltă și sunt inseparabile. Putem oare considera că una dintre ele este separația principală, separația de origine, de unde ar decurge toate celelalte? Câteva dintre ele par susceptibile să primească acest titlu. Neîndoielnic, am putea deriva toate separațiile din cea creată între societatea civilă și stat, de exemplu, sau între reprezentat și reprezentant. Există totuși o separație încărcată cu o intensitate dramatică specială. De îndată ce-o menționăm, suntem copleșiți de o grămadă de imagini istorice, amintirile marilor conflicte care au marcat și orientat decisiv istoria europeană. Mă refer desigur la separația dintre Biserică și stat. Cel puțin de la disputa Învestiturilor din secolul al XI-lea, între Papă și împăratul germanic, până la grava criză din Franța de la începutul secolului XX dintre Biserica catolică și Republică, s-ar spune că istoria europeană se învârte în jurul relației complicate, adeseori conflictuală, dintre instanța politică și instanța religioasă. Și, tocmai din această cauză, avem sentimentul că problema pusă de această relație conflictuală nu a fost rezolvată în mod relativ satisfăcător decât o dată cu separația dintre

Biserică și stat. De fapt, în Franța Republica nu și-a găsit forma stabilă și definitivă decât prin legea din 1905. În mod simetric, credem că dacă această separație era pusă sub semnul întrebării, dacă „laicitatea" era pusă sub semnul întrebării, însuși regimul nostru ar fi fost pus sub semnul întrebării.

Or, în ultimii ani, câteva evoluții inedite par să pună sub semnul întrebării – sau, cel puțin, să fragilizeze – dispozitivul francez fixat de legea din 1905. Unii scriitori, unii oameni politici au strigat chiar că laicitatea – așadar Republica – era în pericol! Diversele cazuri legate de așa-numitul „șal islamic" au scos la iveală, în văzul tuturor, o situație nouă. Prezența crescândă în Franța a credincioșilor unei religii care refuză sau ignoră separația dintre Biserică și stat, distincția dintre spiritual și temporal, pune Republica în fața unei dificultăți pe care o considera ca aparținând definitiv trecutului. Dar este oare aceeași dificultate? Dacă unii – așa cum aminteam adineauri – cred într-adevăr acest lucru și recomandă să se impună cetățenilor musulmani aceeași separație care le-a fost impusă cu aproape un secol în urmă cetățenilor catolici, alții au mult mai multe ezitări: se tem că, impunându-le musulmanilor reguli cu care religia lor cu greu s-ar putea acomoda, le aducem grave prejudicii, că, sub pretextul apărării laicității, le atacăm „identitatea". Și atrag atenția asupra faptului că în alte democrații, în Regatul Unit al Marii Britanii de exemplu, se dă dovadă de mai multă toleranță față de manifestările identității comunitare. În laicitatea de tip francez, o linie de separație implacabilă taie în două cetățeanul, dacă acesta e și credincios: pe de o parte, este credincios cu oricâtă fervoare dorește; pe de altă parte, el nu mai are religie, este cetățean, și nimic altceva. În liberalismul de tip englez, spun partizanii săi, se organizează coexistența diverselor comunități, astfel încât fiecare poate să-și exprime liniștit în public religia, fără să se teamă că va fi acuzat că pune în pericol o separație care

nu există, sau mai degrabă, fiindcă ea există, care e concepută mai puțin riguros decât în Franța.

Am vorbit la început de problema pusă de islam, fiindcă ea a declanșat dezbaterile la care tocmai am făcut aluzie. Dar relațiile dintre stat și religia instalată tradițional în țările democratice nu sunt senine. Știm că principala dificultate privește avortul. În majoritatea țărilor democratice, avortul este autorizat, în anumite condiții. Biserica catolică, reprezentând, prin numărul de fideli și prin organizarea sa, Biserica creștină cea mai influentă, consideră că acest act este interzis prin porunca „Să nu ucizi". Cum să fie garantat în același timp ceea ce legea statului consideră un drept – întreruperea unei sarcini nedorite – și ceea ce Biserica privește ca pe o datorie – protejarea oricărei vieți omenești, încă din momentul conceperii sale? Firește, în regimul nostru fondat pe separație, legea statului are câștig de cauză față de legea Bisericii, iar o femeie poate să-și întrerupă liber o sarcină nedorită, cel puțin în primele săptămâni. Dar la fel de limpede este – iată încă un efect al separației – că un medic nu poate fi silit să practice o întrerupere de sarcină, dacă un asemenea act contravine conștiinței sale. Astfel încât o femeie are dreptul la o întrerupere de sarcină pe care un medic are dreptul să refuze să o practice. Dificultățile ce decurg din această separație îi afectează pe toți protagoniștii. Instituția religioasă însăși trebuie să-și concilieze refuzul absolut privind avortul cu participarea ei activă într-o societate în care acesta este autorizat. În Germania, de exemplu, Biserica catolică a participat până în prezent la instituțiile de consiliere menite să le primească pe femeile dornice să avorteze, firește, în scopul disuadării lor. Autoritatea de la Roma a cerut Bisericii germane să se retragă din aceste instituții, să nu mai participe la un mecanism al legii care autorizează avortul, participare care constituie, în ochii săi, un mod de a consimți la această lege și de a o legi-

tima. Biserica germană pare, în ansamblul ei, ostilă la această somație venită de la Roma.

Dezbaterea poate privi și probleme mult mai puțin grave, dar care, o dată angajat principiul separației, stârnesc totuși pasiuni înflăcărate. În Statele Unite, de pildă, în anumite comunități, protestatarii au obținut de la justiție ca tradiționalele iesle de Crăciun să fie înlăturate din locurile publice, motivând că aceste iesle, care ilustrează credința dintr-o anumită religie, ar contraveni principiului separației dintre Biserică și stat. Adversarii sau criticii lor au subliniat pericolul reprezentat în ochii lor de încercarea de a separa complet domeniul public de cel privat: piața publică riscă să devină un loc absolut vid, un loc absolut gol.

Iată câteva exemple ale dificultăților pe care le întâmpină în aplicarea sa principiul separației Bisericii de stat, sau a religiosului de politic. Bineînțeles, dacă principiul separației rămâne unul dintre fundamentele regimului nostru, asta nu înseamnă că politicul nu se schimbă, nici că religiosul rămâne identic cu el însuși. Trebuie deci să luăm în calcul evoluția recentă a politicului și religiosului, fiecare în sine și în relația lor reciprocă. Voi pleca de la evoluția recentă a religiosului, sprijinindu-mă pe cartea lui Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*[1]. Acest eseu este o prelungire – sau o ilustrare – a unei cărți mult mai ambițioase, *Le Désenchantement du monde*, publicată în 1985.[2] Din teza generală a lui Gauchet, e suficient să reținem următoarele: în opinia sa, am ieșit din religie, nu din credința religioasă – încă mai există credincioși –, ci dintr-o lume în care

1. Gallimard, Paris, col. „Le Débat", 1998.

2. Gallimard, Paris, col. „Bibliothèque des sciences humaines" [vezi și ed. rom.: *Dezvrăjirea lumii*, trad. de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995 – *n.t.*].

religia era „structurantă“, în care ea dicta forma politică a societăților și în care, în general, ea definea economia legăturii sociale. Gauchet scrie: „Ieșirea din religie reprezintă trecerea într-o lume în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care ele nu le mai determină.“[3] Potrivit lui Gauchet, decisiv în acest proces a fost creștinismul, „religia ieșirii din religie“. Nu voi spune mai multe despre teza sa generală, privitoare la sensul întregii istorii umane, fiindcă aici nu ne interesează decât descrierea situației noastre politico-religioase, sau teologico–politice. Am să extrag deci pur și simplu din recentul său eseu câteva idei importante pentru subiectul nostru.

Pentru Marcel Gauchet, problemele actuale ale laicității sunt inseparabile de problemele actuale ale religiei, ale cărei consecințe sunt de fapt. Despre ce „probleme actuale“ ale religiei este vorba? În primul rând, despre slăbiciunea Bisericilor: diminuarea practicii religioase, scăderea propensiunii religioase, slăbirea autorității magisteriului. Pentru Gauchet, punctul decisiv nu constă în schimbările cuantificabile ale exteriorului, ci în transformarea sensului religiei pentru înșiși adepții ei: nu pentru că ar fi mai puțin numeroși, ci pentru că sunt *diferiți*. În ochii fidelilor înșiși, Bisericile nu mai au cu adevărat autoritatea pentru a determina credința, cu atât mai puțin pentru a orienta opțiunile politice sau a reglementa moravurile. Nu e vorba doar de a constata ceea ce sociologii englezi au numit *the unchurching of Europe*, ci, mai profund, de a observa că semnificația intimă a credinței este pe cale să se schimbe, sau s-a schimbat deja. S-a trecut de la toleranță la „pluralism“. Gauchet folosește termenul „pluralism“ într-un sens precis; sunt nevoit, așadar, să-l citez mai pe larg:

---

3. M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p. 11.

Nu înțeleg prin pluralism simpla resemnare cu existența de fapt a unor oameni care nu gândesc ca tine; ci integrarea de către credincios a faptului existenței legitime a altor credințe în relația sa cu propria-i credință. În termeni mai direcți, pluralismul, ca dat și ca regulă a societății, este un lucru; pluralismul, în capul cetățenilor, e altceva. Pluralismul principial al confesiunilor în spațiul american, ca să luăm exemplul extrem, s-a putut mulțumi timp îndelungat cu forme de adeziune deosebit de rigoriste în interiorul diverselor confesiuni. Fiecare admite libertatea celuilalt, dar asta nu-l împiedică să rămână, în ce-l privește, la un stil de convingere care exclude ideea că alte convingeri sunt posibile. Iată diferența între toleranța ca principiu politic și pluralismul ca principiu intelectual. Această relativizare intimă a credinței este produsul caracteristic al secolului nostru, rodul pătrunderii spiritului democratic în chiar miezul spiritului credinței. Metamorfoza convingerilor în identități religioase reprezintă încununarea acestui proces.[4]

Astfel, consideră Gauchet, credinciosul contemporan urmărește prin credința sa altceva decât un adevăr obiectiv universal, adică un adevăr adevărat pentru toți oamenii și în care, așadar, toți oamenii „ar trebui să creadă". El îl alege mai degrabă pentru a se alege el însuși, pentru definiția subiectivă pe care i-o procură, pentru „identitatea" pe care i-o conferă. Prin urmare, credinciosul – dar mai este oare potrivit acest cuvânt, când adeptul religiei nu mai crede cu adevărat? – nu caută să-i convingă, să-i convertească pe alții, nici măcar nu încearcă să aducă argumente în favoarea religiei sale (de fapt, așa-numita apologetică a dispărut, ca să zicem

4. *Ibid.*, p. 95.

astfel, aproape complet din discursul religios contemporan). Dar, pe de altă parte, nici el nu admite să fie combătută, vrea ca ea să fie „respectată“. Am putea spune: în măsura în care „credinciosul“ își percepe religia ca pe o alegere personală ce-i definește identitatea, orice critică la adresa religiei sale se transformă într-o agresiune împotriva propriei persoane, o „lipsă de respect“.

Această transformare a religiei, această absorbție a religiei în democrație, a antrenat în mod necesar transformarea marelui său adversar, Republica. Religia reprezenta odinioară și, potrivit lui Gauchet, până spre 1970 (data mi se pare prost aleasă, aș spune mai curând: până la conciliul Vatican II), heteronomia colectivă, instituționalizarea unui adevăr obiectiv pe care oamenii trebuiau să-l recunoască și căruia trebuiau să i se supună. În fața ei, Republica reprezenta autonomia colectivă, o autonomie câștigată împotriva heteronomiei, adică împotriva religiei. Acum că religia este absorbită de către democrație și în interiorul acesteia, acum că a devenit un lucru individual, liber, realizarea proiectului republican și-a pierdut adversarul care-i dădea un sens:

> Nu trebuie căutate în altă parte motivele incertitudinii care frământă cultura noastră politică moștenită. Ea este abandonată de spiritul care a tutelat, dacă nu întemeierea sa, în orice caz ultimul său mare moment fondator. Ideea Republicii, pe ale cărei fundamente tradiționale continuăm să trăim, și-a pierdut sufletul, dimpreună cu ideea laicității care o însoțea ca tovarășa cea mai apropiată. Izvorul de semnificație de la care se adăpau a secat. Termenii raportului dintre religie și politică, în funcție de care se definiseră ele, s-au deplasat în mod radical.[5]

5. *Ibid.*, p. 63.

Gauchet schițează o paralelă între epuizarea ideii republicane și prăbușirea comunismului. Firește, comunismul era totalitar și domnea în numele științei istoriei, în vreme ce Republica era la urma urmei liberală și domnea în numele libertății, educației și moralei. Dar comunismul și Republica au fost niște proiecte grandioase ale unei ordini umane – Gauchet spune: ale unei „cetăți a omului" –, în care omul ar face experiența suveranității sale. Acest proiect – în versiunea sa totalitară, ca și în versiunea sa democratică – a fost abandonat: în versiunea totalitară, pentru că a eșuat complet; în versiunea democratică, pentru că a reușit prea bine. Vorbind schematic – dar rămânând, cred, fideli analizei lui Gauchet –, am putea spune: autonomia colectivă – Republica –, ridicându-se împotriva heteronomiei colective – religia –, a sfârșit prin a produce triumful autonomiei individuale, al democrației pure care a absorbit în cele din urmă și Republica, și religia.

Interpretarea lui Marcel Gauchet este pătrunzătoare și puternică. Ea pune laolaltă elementele principale ale situației noastre prezente și ale istoriei noastre recente sau mai îndepărtate, într-un dispozitiv dinamic convingător. Ne lasă să vedem o lume socială deopotrivă satisfăcătoare, sau satisfăcută, de vreme ce individul democratic și-a cucerit deplina autonomie, și dezolată, sau sterilă, fiindcă problemele cele mai decisive, cele mai interesante pentru om, cea a adevărului – religios sau filozofic –, cea a comunității politice, aceste probleme au fost îndepărtate, împinse dincolo de orizontul conștiinței sociale și individuale, puse, ca să spunem așa, între paranteze. Ca și cum înfăptuirea democrației ar presupune sau ar implica uitarea chestiunilor care definesc umanitatea omului.

*

Trebuie să revin la povestea noastră teologico–politică. Cu siguranță, e un caz ciudat! Așa cum am arătat adineauri, Marcel Gauchet vede cauza – sau pivotul – acestei povești ciudate în ciudățenia religiei creștine, „religia ieșirii din religie". Aș vrea să examinez pe scurt această problemă.

Mai întâi, să ne amintim faptele elementare, bine cunoscute, dar pe care este indispensabil să le avem cât se poate de vii în minte. Câteva cuvinte despre istoria religiilor. Religiile păgâne, religia greacă, religia romană, au fost religii civice – Tocqueville le numește glumind: religiile „municipale". Zeii sunt mai ales cei ai cetății. Există, firește, în Grecia zei „panelenici", dar acești zei ai Olimpului sunt apoi „municipalizați", „localizați". Comunitatea religioasă dublează comunitatea politică; de fapt, se confundă cu ea. După celebra bătălie de lângă insulele Arginuse, poporul Atenei e cel care-i condamnă la moarte pe generalii vinovați că și-au urmărit dușmanul în retragere, în loc să înmormânteze după ritual cadavrele marinarilor atenieni. La sfârșitul capitolului său intitulat „Zeii cetății", Fustel de Coulanges scrie în celebra sa lucrare: „Vedem din toate acestea ce ciudată idee își făceau anticii despre zei. Foarte multă vreme ei nu au conceput divinitatea ca pe o putere supremă. Fiecare familie și-a avut religia ei casnică, fiecare cetate, religia ei națională. Un oraș era ca o mică biserică ce-și ajungea sieși, cu zeii săi, dogmele sale și cultul său. Aceste credințe ne par astăzi foarte primitive, dar ele sunt cele ale poporului celui mai spiritualizat din acea vreme, și au exercitat asupra acestui popor și asupra poporului roman o influență atât de puternică, încât cele mai multe dintre legile și instituțiile lor, precum și cea mai mare parte din istoria lor își au obârșia în această influență."[6]

---

6. *Cetatea antică* [1864], trad. de Mioara și Pan Izverna, Meridiane, București, 1984, vol. I, p. 218.

Religiilor păgâne, politice și particulariste le sunt opuse în general religiile revelate, universaliste și spirituale, care transmit un mesaj de la Dumnezeu, un mesaj adresat fiecăruia de către un Dumnezeu la care oricine se poate converti. Contrastul este real, dar nu trebuie să uităm ce au în comun religiile revelate cu religiile păgâne. Religia iudaică și islamul resping foarte energic idolatria păgână, dar păstrează din păgânism – sau mai degrabă au în comun cu păgânismul – confuzia, ori fuziunea, dintre politic și religios. Ce-i drept, ele inversează ordinea factorilor: în vreme ce zeii greci sunt zeii cetății, poporul lui Israel este poporul lui Dumnezeu. In timp ce religia greacă este mulată, ca să spun așa, pe forma politică, poporul lui Israel, ca o comunitate umană, este mulat pe forma religioasă, mai exact pe Legea dată de Dumnezeu, pe Tora. Primirea Legii și supunerea față de Lege – față de cele 613 porunci ale Legii – definesc, la origine, apartenența la Israel. Legea iudaică, Tora, ca de altfel și Legea musulmană, Șaria, reglementează în principiu toate acțiunile membrilor comunității, fără să facă deosebirea între un domeniu profan și un domeniu religios. Comunitatea religioasă este comunitatea politică; comunitatea politică este comunitatea religioasă.

Religia creștină este diferită. Ea se definește mai puțin printr-o lege, cât printr-o credință. A fi creștin înseamnă în primul rând *a crede* într-un anumit număr de dogme, adică de afirmații privitoare la lumea nevăzută, înseamnă a crede, de exemplu, în Întrupare, sau în Sfânta Treime. Într-o primă etapă, creștinismul se îndepărtează de lume, o ignoră, lăsând-o așa cum e ea. În special, lasă neschimbate instituțiile politice cu care intră în contact. Creștinul îi dă Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu (Matei, 22, 21). Pentru asta el trebuie, firește, să distingă între împărăția Cezarului și cea a lui Dumnezeu. Tocmai această

ciudățenie a creștinismului face ca mulți istorici și filozofi să atribuie religiei în chestiune un rol decisiv în dezvoltarea democrației moderne, adică a unei lumi în care omul este autorul suveran al legii umane. Marcel Gauchet vede în creștinism „religia ieșirii din religie" în primul rând pentru că este singura religie care eliberează spațiul profan.

În același timp – și trebuie să fim atenți în acest caz –, religia creștină nu e doar apolitică, și nici doar un ansamblu de credințe despre lumea de apoi, cu atât mai puțin un ansamblu de „valori", cum se spune astăzi. Ea instituie o comunitate umană inedită, punând totodată o problemă politică inedită. Această comunitate este Biserica, pe care am putea-o defini ca o „comunitate universală reală": toți oamenii sunt cel puțin potențial membri ai acestei comunități, care are un principiu propriu, caritatea, și o organizare specifică, ierarhia ecleziastică, în vârful căreia se află Papa. Astfel, această comunitate nonpolitică intră în mod necesar în contact și în concurență cu toate comunitățile politice, nu în mod direct, pentru că ar vrea să facă legea politică, ci indirect, pentru că se adresează fiecărei persoane în parte, încercând s-o câștige de partea sa, făgăduindu-i apartenența la o comunitate perfectă, Biserica înțeleasă ca *respublica perfecta*, fiindcă este o *respublica christiana*.

Cred că am spus destule pentru subiectul nostru. Problema politică specifică ridicată de religia creștină ține de ambivalența Bisericii. Pe de o parte, așa cum am arătat, ea eliberează spațiul profan, lasă societățile politice libere în principiu să se organizeze cum vor – Biserica, spre deosebire de Sinagogă, nu aduce o lege politică. În același timp, și în sens contrar, ea devalorizează societățile politice. Criticându-le principiul – iubirea de sine care merge până la nesocotirea lui Dumnezeu – în numele principiului său – iubirea față de Dumnezeu care merge până la nesocotirea sinelui –,

ea le erodează legitimitatea. Rezultatul net al acestei ambivalențe, al acestei duble mișcări contradictorii, ar putea fi formulat în linii mari astfel: Biserica, refuzând să-i guverneze pe oameni, dar devalorizându-i pe cei care-și asumă această responsabilitate, nu reușește decât să-i împiedice pe oameni să se guverneze corespunzător. În orice caz, aceasta a fost concluzia – sau, mai degrabă, punctul de plecare – a gânditorilor care au elaborat filozofia politică modernă. De la Machiavelli la Hobbes, de la Hobbes la Rousseau, oricât de diferiți ar fi, spun cu toții același lucru în această privință – puterea spirituală a Bisericii, puterea care nu e o putere deși rămâne o putere, introduce o asemenea confuzie în cetate încât „a făcut ca orice rânduială bună să fie cu neputință în statele creștine“[7].

Ce e de făcut pentru a ieși din această confuzie? Ei bine, va fi din ce în ce mai limpede că trebuie tăiat acest nod mai mult decât gordian, fapt care necesită un mare gest separator. Trebuie separată pe cât posibil puterea de opinie, îndeosebi de opinia religioasă, spre a lipsi de fundament sau de pretext noțiunea periculoasă – și finalmente inintelgibilă – de putere spirituală: instituția spirituală nu va mai avea putere, în afara celei de a transmite învățăminte oricui vrea să asculte, iar puterea nu va mai avea opinie, mai ales religioasă. Această idee, care nu va fi realizată, transformată în instituții stabile decât în secolele XIX și XX în țările democratice, este complet elaborată, din punct de vedere intelectual, începând din secolul al XVII-lea. Ne-am obișnuit să cunoaștem această putere lipsită în principiu de opinie drept stat neutru, sau stat laic.

Dar, ne vom întreba, cum e posibil ca o instituție umană să fie radical separată de orice opinie? Foarte simplu. E de

---

7. Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, trad. de H.H. Stahl, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 201.

ajuns să observăm că, independent de părerile despre Dumnezeu, sau despre Bine, sau despre lume, sau în general despre orice le-ar interesa, ființele umane au exigențe irepresibile pe care nu se poate să nu le aibă: ele vor să trăiască, să fie libere, să-și caute fericirea după bunul plac. Viața, libertatea, căutarea fericirii: cum să n-aibă oamenii dreptul la aceste bunuri pe care nu se pot împiedica să le dorească? Sunt drepturi ale omului! Mai mult, sunt drepturile omului. Separându-se tot mai tranșant de orice opinie religioasă, statul își va descoperi din ce în ce mai limpede rațiunea de a fi, și anume protejarea, garantarea, punerea în practică a Drepturilor Omului.

Distincției care se poate formula teoretic, dar imposibil de instituit practic într-o manieră stabilă, dintre puterea spirituală și puterea temporală, i se va substitui separația, deopotrivă imaginabilă și realizabilă, dintre puterea fără opinie – statul laic – și opiniile fără putere politică – societatea în diversitatea ei. În acest sens, este adevărat că regimul politic pe care-l cunoaștem, cel al statului liberal apărător al drepturilor puse în practică în societatea civilă, rezolvă în mod satisfăcător și durabil problema inedită creată de irupere religiei creștine.

*

Oare această soluție este chiar atât de satisfăcătoare și de durabilă pe cât cred majoritatea dintre noi și cum am arătat eu însumi adineauri? Spre sfârșitul eseului său, după cum am spus deja, Marcel Gauchet sugerează că formula noastră politică și morală își asumă până la urmă un risc în privința adevărului și a comunității. Satisfacția legitimă de a trăi într-o democrație „avansată" nu trebuie să se transforme în complezență. În concluzie, aș dori să trag câteva învățăminte din scurta incursiune istorică pe care tocmai am făcut-o.

Mișcarea politică modernă moștenită și prelungită de democrația noastră este o mișcare eliberatoare sau emancipatoare. Împotriva puterii spirituale sau temporale, de fapt împotriva acestui amestec de putere spirituală și temporală caracteristic Vechiului Regim și care ne dădea ordine inintegibile sau arbitrare, Europa și coloniile sale din America de Nord au elaborat o putere de tip nou, care nu ne impune comenzi străine, dar care ne *reprezintă*, care reprezintă dorințele noastre necesare și legitime, garantându-ne dreptul la viață, la libertate și la căutarea fericirii. Această putere de tip nou este statul modern reprezentativ, definit de separațiile pe care le-am evocat pe larg.

Astfel, această autoafirmare a libertății, ca să se exprime și să se realizeze, trebuie să treacă prin medierea separațiilor. Acest limbaj este abstract, dar atunci când ne descriem regimul politic folosim în mod necesar un limbaj abstract, fiindcă însuși regimul nostru este abstract. Separațiile din care este el constituit sunt tot atâtea abstracțiuni. Cetățeanul credincios despre care am vorbit trebuie, spre a fi un bun cetățean, *să facă abstracție* de religia sa. De altfel, criticile de dreapta și criticile de stânga îndreptate împotriva democrației moderne au în comun faptul că denunță abstracțiunea și formalismul. Burke și Marx sunt de acord în această privință.

Dar să revin la subiect. Autoafirmarea libertății noastre comportă două momente: momentul societății civile și momentul statului. Fiecare dintre noi este actor – sau agent – al societății civile și este reprezentat de stat și în interiorul acestuia. Societatea civilă și statul constituie cei doi poli ai unui dispozitiv în care sunt deopotrivă indispensabili. În acest sens, liberalii și adversarii lor au la fel de multă dreptate; ei au dreptate cel puțin în ceea ce afirmă, dacă nu în ceea ce neagă. Liberalii afirmă că fiecare trebuie să-și poată exercita neîngrădit în societate dreptul la viață, la libertate și la

căutarea fericirii. Adversarii lor afirmă că doar un stat puternic și cu adevărat reprezentativ este un instrument suficient de robust pentru a împiedica puterile sociale, și în primul rând „puterea banului", să impună membrilor societății o nouă formă de dominație și de alienare. Experiența istorică pare să confirme sugestiile următorului raționament: de la naționalizări la privatizări, de la reglementări la lipsa acestora, ea indică o oscilație – sau o alternanță – destul de regulată între perioadele când mișcarea socială dominantă pretinde și obține intervenția sporită a statului și perioadele când mișcarea socială dominantă cere și obține emanciparea societății civile și retragerea statului. Putem spune că, de la New Deal la criza petrolieră a anilor '70, statul a fost considerat cu încredere drept marele agent care reglează și ordonează viața socială. De vreo 20 de ani încoace, el este în defensivă; acuzat adesea de toate disfuncțiile care afectează societatea, pare în orice caz incapabil să-și păstreze sau să-și regăsească influența asupra mersului lumii.

Discreditarea actuală a statului nu trebuie să ne inducă în eroare. Criticile îndreptate împotriva funcționării sale efective sunt adeseori justificate, dar efectul lor cumulat sugerează aproape irezistibil că libertatea modernă nu are nevoie de stat decât ca o comună care are nevoie de un gardian public. Statul cel mai modern ar fi, în mod necesar, statul cel mai modest. În realitate, statul modern are o funcție spirituală sau simbolică: el este indispensabil pentru conștientizarea mea ca cetățean. În dispozitivul reprezentării, el constituie locul neutru, abstract deci și aflat deasupra societății, la care pot apela, în calitate de cetățean, ca să *mă* reprezinte. Statul este indispensabil reflecției, subiectivității libertății moderne. Sub Marele Rege, spune Bossuet, „Franța a învățat să se cunoască". Aceste cuvinte ne dezvăluie secretul statului modern.

Pe de altă parte, separația dintre stat și societate, oricât ar fi ea de indispensabilă astăzi, pentru că este constitutivă sistemului libertății moderne, produce anumite efecte negative, așa cum am văzut studiind mecanismul separației puterilor. Am putea spune foarte simplu: trăind totodată în societatea civilă și în stat, nu sunt niciodată cu totul undeva anume. Jumătate burghez, jumătate cetățean, sunt mereu inconfortabil – și uneori dureros – divizat. În orice caz, aceasta e critica exprimată de autori importanți și influenți ca Rousseau și Marx. Potrivit celui din urmă, din motive pe care le vom vedea mai exact atunci când vom studia critica sa la adresa drepturilor omului în *Zur Judenfrage*, separația dintre stat și societatea civilă trebuie depășită dacă umanitatea modernă vrea să ajungă la desăvârșire. Comunismul a fost tentat tocmai de această depășire. Rezultatele încercării au fost neîndoielnic catastrofale, dar proiectul în sine era inteligibil. Într-un fel extraordinar de primitiv și de brutal, el răspundea unei dificultăți reale a regimului nostru. Un regim care se bazează pe separații – niște separații care au ceva abstract și artificial – suscită în mod natural acțiuni destinate să abolească aceste separații. Mișcările totalitare pot fi privite în această lumină.

Mișcarea socială și morală pe care am descris-o la începutul acestei prezentări cu ajutorul lui Marcel Gauchet poate fi interpretată în aceeași lumină, ca un efort de a depăși abstracțiunea regimului modern, dar fără a nesocoti libertatea modernă. Astăzi, statului și societății nu li se mai cere să garanteze pur și simplu drepturile omului – ale omului, în general, așadar separat de toate particularitățile sale: calități personale, opinii, moravuri –, ci ale omului concret, cu toate apartenențele și calitățile sale: „identitate culturală", religie, „orientare sexuală" etc. Toate „identitățile" individului trebuie să fie validate de stat și societate doar din clipa în care

sus-numitul individ le declară ale sale, iar ele au dreptul la un „respect“ necondiționat. În locul unei puteri separate de opinie, neutră între opinii, în locul acestei puteri laice pe care am încercat s-o descriu, se pretinde o putere statală și socială care aprobă activ, care îmbrățișează călduros toate opiniile, toate modurile de viață. Într-un fel, ea reprezintă negarea – sau inversarea – mișcării care a condus la separația Bisericii de stat. În același timp, e vorba de prelungirea sa. Într-adevăr, nu ieșim din ordinea individualistă, nici măcar din ordinea burgheză. Fiecare este considerat drept un proprietar căruia statul și societatea trebuie să-i respecte proprietatea, dar o proprietate care nu mai comportă doar bunurile, chiar dacă înțelegem prin ele, ca Locke, viața și libertatea: ea comportă și opiniile, „valorile“, „identitățile“, „orientările“. Sunt proprietarul legitim a tot ceea ce sunt. Statul și societatea trebuie să recunoască și să declare acest lucru: ele trebuie să aprobe explicit tot ceea ce sunt.

Vechea ordine, sau mai curând vechea dezordine, depindea de o putere spirituală care pretindea că guvernează doar „indirect“. Așa cum am arătat – într-o manieră prea puțin științifică, dar, cred eu, expresivă –, era o putere care voia să guverneze fără să guverneze, dar care cu toate astea guverna. Pentru a stăvili dezordinea și a instaura o ordine mai umană, mai rațională, s-au făcut eforturi de a separa puterea de opinie. Realizarea acestui proiect, alături de regimul care îi corespunde, reprezintă democrația modernă însăși. Pentru a para efectele corupătoare ale unei religii care impunea adevărul, s-a separat deci pe cât posibil problema libertății de problema adevărului. Asta însemna că omul era definit prin libertate, sau că se declara că adevărul consta în libertate. Ideea libertății a avut absolut câștig de cauză față de ideea adevărului. Această victorie a fost poate prea categorică. Privată de raportul său conflictual cu adevărul, libertatea

tinde să se năruie peste ea însăși. În loc să fie efortul spre autonomie, spre guvernarea sinelui de către sine, ea devine acceptarea și declararea sinelui, însoțită de exigența ca alții să-i recunoască și să-i respecte această acceptare și declarare a sinelui. Învingând – sau absorbind – adevărul, libertatea este învinsă – sau absorbită – de proprietate.

CAPITOLUL III

MIȘCAREA DE EGALITATE

Am insistat îndelung pe importanța separațiilor în organizarea regimului nostru politic. Or, se știe că orice separație pare – prin definiție – să pună în pericol unitatea însăși a corpului politic, așa cum au subliniat cu neliniște, angoasă sau indignare, de-a lungul istoriei moderne, adversarii instituțiilor democratice. Dacă separăm puterea legislativă și puterea executivă, dacă divizăm deci puterea supremă, spun ei, privăm societatea de principiul său superior de unitate, o condamnăm la paralizie, la anarhie, la disoluție. Dacă separăm Biserica de stat, facem ca diviziunea să pătrundă în chiar sufletul fiecărui membru al societății, cetățeanul se separă de creștin, legătura politică și legătura religioasă, în loc să se consolideze reciproc și, ca să spunem așa, să se confunde, ca întotdeauna, se disting, se separă și, în locul unirii, prevalează dezbinarea. Aceste neliniști – sau aceste angoase – în fața efectelor separării noastre au aparținut în general unor autori așa-ziși „reacționari“ sau „contrarevoluționari“, ca Joseph de Maistre sau Louis de Bonald. Dar și autori „revoluționari“ ca Rousseau sau Marx – am pomenit deja asta – s-au ridicat împotriva separației dintre „burghez“ și „cetățean“. În orice caz, aceste temeri au fost infirmate de experiență, fiindcă, de fapt, regimurile noastre nu s-au descompus, ci au fost cu atât mai stabile și mai coerente cu cât au știut să organizeze mai bine aceste separații. În același timp, pro-

blema pusă de reacționari și de câțiva revoluționari este legitimă. Sau, dacă preferați, putem transforma cu ușurință denunțarea lor angoasată sau agresivă într-o întrebare legitimă: cum reușește corpul nostru politic să-și păstreze coeziunea în ciuda multiplicării separațiilor? Ce îl ajută să reziste în ciuda tuturor? Care este principiul său de unitate?

Așa cum am văzut, Montesquieu, analizând Constituția engleză, vede rațiunea de a fi a separației puterilor – sau cel puțin efectul său – în păstrarea libertății. Constituția Angliei, spune el, este prima în istorie care are ca scop principal libertatea politică. Și mi-am început expunerea remarcând că astăzi, în societățile noastre, două mari idei sunt învestite cu o autoritate specială: ideea de Știință și ideea de Libertate. În acest sens, libertatea poate fi socotită un principiu unificator al societăților noastre. În același timp, e limpede că efectele sale pot fi – sunt adesea – „separatoare". Libertatea economică, chiar dacă e adevărat că în general efectul său este de a spori bogăția globală și deci de a ridica nivelul mediu de viață, favorizează frecvent creșterea distanței dintre bogați și săraci. Libertatea moravurilor tinde să erodeze – dacă nu să dizolve – unitatea familiei, deci a celulei sociale considerate dintotdeauna ca esențială pentru coeziunea ansamblului social. Libertatea ca atare are, incontestabil, efecte sociale disruptive. Și putem spune că una din marile reușite – sau poate unul din marile mistere – ale societății noastre este faptul că ea reușește să-și mențină coeziunea, garantând și promovând în același timp atâta libertate, atâtea libertăți.

Unul din principalele motive pentru care libertatea noastră e mai puțin dezorganizată, mai reglată decât am crede este, fără îndoială, că ea se definește ca libertate *egală*, că se asociază egalității și că, într-o anumită măsură, chiar se confundă cu aceasta. Libertatea noastră se definește ca libertate

egală; egalitatea noastră se definește ca *libertate* egală. „Oamenii se nasc și rămân liberi și egali în drepturi“: așa sună primul articol din Declarația Drepturilor Omului din 1789.* „Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi“: este primul articol din Declarația universală a Drepturilor Omului din 1948.** Or, egalitatea pare un principiu de coeziune și de armonie, în orice caz, de omogenitate. Miracolul libertății moderne ține, fără îndoială, în bună parte de faptul că ea se dorește o libertate egală, că ideea de egalitate pătrunde în toate aspectele societății libere. În opinia unor observatori, egalitatea, nu libertatea, constituie adevăratul principiu al democrației noastre. Libertatea noastră dorindu-se o libertate *egală*, atributul egalității este cel care definește sensul libertății noastre. În orice caz, libertate *egală* sau egală *libertate* – acesta este principiul regimului nostru, în ambiguitatea sa originară și centrală.

•

Să analizăm, de exemplu, o propunere economică și socială recentă, alocația universală, care prezintă dubla caracteristică de a fi totodată serioasă – în măsura în care ea este promovată de autori serioși, capabili să dezvolte argumente complexe în favoarea sa – și radicală – deși astăzi propunerile radicale au dispărut, în mare parte, din dezbateri. Propunere serioasă și radicală, alocația universală merită interesul nostru. Am

---

* Vezi *Declaratia Drepturilor Omului și ale Cetățeanului de la 1789*, în Stéphane Rials, *Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului*, trad. de Ciprian Dumea, Nadia Farcaș, Mirela Mircea, Polirom, Iași, 2002, p. 13. (*N.t.*)

** Vezi *Declarația universală a Drepturilor Omului*, cuvânt înainte de prof. univ. dr. Irina Moroianu Zlătescu, Institutul român pentru drepturile omului, București, 1998, p. 4. (*N.t.*)

să o examinez în versiunea prezentată de Jean-Marc Ferry într-o lucrare cu acest titlu.[1]

Jean-Marc Ferry propune o alocație universală de cetățenie pe care o definește în felul următor: „Venit social primar distribuit egalitar, în mod necondiționat. Este vorba de un adevărat venit de cetățenie." Iată expunerea inițială a motivelor:

> Chiar dacă redresarea se confirmă, creșterea economică nu va crea mai multe locuri de muncă decât șomaj. Ea nu va aduce, în sine, nici o rezolvare a excluderii sociale.
>
> Criza ne îndeamnă să reflectăm asupra unei noi paradigme a repartiției: distribuirea unui venit de bază tuturor cetățenilor, oricare ar fi situația lor în producție: bogați sau săraci, activi sau șomeri, studenți sau pensionari.
>
> Prin dezvoltarea unui drept independent de venit, care ar favoriza și avântul unui „sector cuaternar" de activități personale, nemecanizabile, dreptul la muncă va înceta să mai fie o ipocrizie.[2]

N-am să intru în discuția tehnică a argumentelor tehnice pe care le avansează Jean-Marc Ferry. N-am să examinez dacă proiectul este realizabil. Mă interesează în schimb sensul și structura propunerii, luată în sine. Ei bine, ea combină într-un mod deosebit de îndrăzneț trăsătura care a făcut obiectul celor două întâlniri precedente și trăsătura pe care o vom analiza astăzi: ea introduce o nouă *separație*, pretinde *egalitatea*, pe care își propune chiar s-o dezvolte. Să ne oprim asupra acestor două puncte.

---

1. *L'Allocation universelle*, Cerf, Paris, col. „Humanités", 1995.
2. *Ibid.*, p. 7.

Trăsătura cea mai îndrăzneață a propunerii este incontestabil să introducă separația acolo unde nimeni nu se gândise să o introducă, între remunerație și muncă. Legătura dintre remunerație și muncă era – și este încă, în ciuda complicațiilor crescânde – nodul material și spiritual al economiei și al societății moderne: ea este deopotrivă un principiu de acțiune și de mișcare – membrii societății muncesc pentru a fi remunerați, societatea incită la muncă remunerând-o – și un principiu de legitimitate – în ultimă instanță, legitimitatea nu doar a bogăției propriu-zise, ci a întregului edificiu social, se bazează pe munca productivă. Este un punct asupra căruia socialiștii și liberalii sunt de acord, ei, care sunt în dezacord asupra tuturor celorlalte chestiuni. Locke, ca și Marx, Marx, ca și Locke, întemeiază valoarea pe muncă. În regimul nostru – fie că-l numim „capitalist", sau „liberal", sau „industrial", sau altfel – sistemul economic s-a separat de ansamblul social – constituindu-se astfel în sistem –, dar a devenit locul în care se realizează sinteza socială, vreau să spun: unde contribuțiile la societate își caută recunoașterea și recompensa. Bineînțeles, locul sintezei sociale este în același timp cel al luptei sociale: indivizii și grupurile își fac idei diferite despre justiția socială. Propunând să separe radical remunerația de muncă, cel puțin propunând instituirea unei remunerații radical separate de orice muncă, partizanii alocației universale introduc separația în inima unității sociale moderne.

Firește, putem spune că, procedând astfel, ei nu fac decât să propună o întoarcere la ordinea anterioară, în care munca remunerată nu era decât o parte, cea mai puțin prețuită, a vieții sociale, de vreme ce persoanele „onorabile", cele care „dădeau tonul", trăiau fără să muncească, adunând de exemplu drepturile senioriale sau renta funciară. Dar aceasta nu este o întoarcere în trecut în adevăratul sens al cuvântului, pentru că, în proiectul pe care-l analizăm, condiția „nobilă", cea care autorizează traiul fără muncă, este extinsă la toți

cetățenii, în mod egal. Condiția aristocratului este complet democratizată.

Constatăm deci că, în sistemul alocației universale, problema excluderii sociale este rezolvată pe de o parte printr-o separație nouă și extremă, iar pe de altă parte printr-o egalizare extremă. Ceea ce frapează în cartea lui Jean-Marc Ferry este locul modest ocupat de reflecția asupra justiției, în timp ce legătura fundamentală dintre muncă și remunerație deriva, atât pentru marxiști cât și pentru liberali, din cerințele justiției. Jean-Marc Ferry afirmă simplu: „Repartiția venitului global, într-o colectivitate dată, națională sau supranațională, nu poate și nu mai trebuie să urmărească exprimarea contribuției fiecăruia la producția bogăției sociale." Desigur, el invocă două motive de așa-zisă justiție: unul potrivit căruia nenorocul, hazardul pieței, schimbările tehnologice etc. nu sunt o justificare pentru ca un membru al societății să fie privat de venit; altul potrivit căruia în economia modernă este imposibil să măsori exact – și deci să remunerezi corect – contribuția individuală.[3] Aceste observații sunt interesante. Ele contestă principiile de justiție ale societății noastre. Dar Jean-Marc Ferry, mulțumit că a aruncat o umbră de îndoială asupra acestor principii, nu încearcă nicidecum să întemeieze pe justiție societatea pe care o recomandă, să explice motivul pentru care societatea alocației universale ar fi mai dreaptă decât a noastră. De vreme ce legătura dintre muncă și remunerație este problematică, ei bine, să suprimăm complet această legătură! Și pentru a răspunde obiecției „democratice" tradiționale că a trăi fără să muncești – sau fără să fi muncit – este nedrept, Jean-Marc Ferry decide că, grație alocației universale, această posibilitate injustă va fi deschisă tuturor și, prin chiar acest fapt, putem bănui că va fi transformată

3. *Ibid.*, pp. 60, 61 și 85–86.

în ceva esențialmente corect, fiindcă va purta pecetea egalității. De fapt, speculez, căci autorul nu se explică în nici un fel. El răspunde problemei reale a excluderii sociale aplicând procedeul prin care regimul modern și-a rezolvat până acum dificultățile, procedeul separației. Iar chestiunea justiției rezultatului este ocolită, fiindcă se presupune că egalitatea cuprinde orice justiție. Astfel, deși este „radicală", fiindcă atinge rădăcina vieții noastre sociale, această propunere nu face decât să prelungească, exagerându-le poate excesiv, cele două procedee principale ale regimului nostru politic și social: separația și egalizarea.

•

Dacă vrem să înțelegem mai limpede problema egalității și inegalității, inclusiv în acest aspect pe care-l numim astăzi „excludere socială", trebuie să abordăm lucrurile mai pe departe, fiindcă egalitatea, dacă mă pot exprima astfel, are o poveste foarte lungă. Dar investigația este extrem de delicată, pentru că de la bun început riscăm să ne împotmolim în dificultăți insurmontabile. De la bun început – adică: din clipa în care ne punem întrebări cu privire la situația noastră prezentă, la egalitate și inegalitate în ziua de azi. Putem afirma, fără teama de-a greși, că inegalitățile din societatea noastră sunt enorme, scandaloase, crescânde, că un mic număr de cetățeni, care de altminteri a tot sporit în ultimii ani, beneficiază de venituri extravagante, în vreme ce un număr tot mai mare de membri ai societății sunt săraci sau calici, cum se spunea odinioară, tinzând să scape legăturii sociale: „exclușii". Invers, putem afirma, cu egală îndreptățire, că societatea noastră este cea mai egală din câte au existat: inegalitatea dintre bărbați și femei, în familie sau pe piața muncii, a fost considerabil atenuată; în familie, distanța dintre părinți și copii a fost redusă; în instituțiile de învățământ, centrale

pentru societatea noastră, prestigiul învățătorului sau al profesorului a scăzut semnificativ. În general, respectul față de diversele „foruri superioare“ s-a redus enorm. Ierarhiile se amestecă și dispar într-un spațiu public în care toți sunt interschimbabili: pe platoul de televiziune, laureatul premiului Nobel pentru fizică propune rețeta sa culinară preferată, în vreme ce bucătarul evidențiat de ghidul Michelin ne prezintă ultima carte de filozofie pe care a citit-o. Pe scurt, s-ar părea că ultimele bariere dintre oameni și activități sunt pe cale să cadă, și că trăim de-acum într-o singură lume, sau într-o lume unică, într-o lume socială omogenă și unificată: *we are the world*.

Cred că aceste două serii de constatări sunt incontestabile. În vreme ce inegalitatea economică crește, sau a reînceput să crească în ultimii ani, după o lungă perioadă în care scăzuse foarte mult, egalitatea socială generală, egalitatea umană, dacă pot spune astfel, nu încetează să crească și ea. În timp ce inegalitatea cantitativă crește, sau reîncepe să crească, egalitatea calitativă continuă să se accentueze. Cum se explică acest fenomen straniu? Oare egalitatea este iluzorie? Sau, dimpotrivă, inegalitatea este astfel? Dacă ambele sunt reale, cum poate o societate să cuprindă în sânul ei două mișcări atât de opuse? Nu e prima dată când societatea modernă prezintă o asemenea bizarerie. În timpul Depresiunii, marea criză din anii '30 – Schumpeter remarcă acest lucru în cartea sa *Capitalism, Socialism, and Democracy* (1942) –, numărul servitorilor nu a încetat să scadă, în vreme ce șomajul de masă ar fi putut antrena mai degrabă, pare-se, o creștere importantă a lor. În perioada crizei economice, egalizarea socială continuă! Să spunem deci provizoriu: pe un fond de egalitate socială crescândă, inegalitatea economică când crește, când descrește. Dar ce este oare această egalitate socială care se dezvoltă într-un fel de independență suverană în raport cu

inegalitatea economică? Ce este această egalitate care își bate joc de inegalitatea dintre bogați și săraci? Să apelăm la Tocqueville, care a descoperit oarecum această egalitate, pe care, în orice caz, a plasat-o în centrul reflecției sale. Să recitim mai întâi primele – celebrele – rânduri din introducerea la *Despre democrație în America*:

> Dintre lucrurile noi care mi-au reținut atenția în timpul șederii mele în Statele Unite, nici unul nu mi-a părut mai izbitor decât egalitatea de condiții. Am deslușit fără dificultate înrâurirea prodigioasă pe care acest prim fapt o exercită asupra mersului societății; el imprimă o anumită orientare spiritului public și legilor o anumită formulare; guvernanților – precepte noi, iar celor guvernați – deprinderi specifice.
>
> Mi-am dat curând seama că acest fapt își face simțită influența mult dincolo de moravurile politice și de legi, și că el dobândește asupra societății civile o autoritate defel mai redusă decât asupra guvernanților: creează opinii, generează sentimente, sugerează uzanțe și modifică tot ce nu produce el.
>
> Așadar, pe măsură ce studiam societatea americană, descopeream tot mai mult în egalitatea de condiții acel fapt generator din care părea să decurgă fiecare fapt particular și îl regăseam neîncetat dinaintea mea ca un punct central, unde sfârșeau prin a se întâlni toate observațiile mele.

Și puțin mai departe:

> Dezvoltarea treptată a egalității de condiții este, așadar, un fapt providențial, are caracteristicile lui principale: este universal, durabil și scapă cu fiecare zi puterii umane:

toate evenimentele, ca și toți oamenii, îi sprijină dezvoltarea.[4]

Astfel, pentru Tocqueville, egalitatea este un fapt, un fapt generator, un principiu cauzal și formator al societății moderne sub *toate* aspectele sale. Care egalitate? Cea numită de el „egalitatea de condiții", care nu încetează să progreseze irezistibil orice ar face sau ar voi oamenii. Suntem ispitiți să spunem că e vorba de egalitatea socială, care face ca cetățenii să aibă drepturi egale în societatea civilă și care se deosebește deopotrivă de egalitatea politică și de cea economică. Nu încape îndoială că Tocqueville se exprimă uneori ca și cum așa ar sta lucrurile, ca și cum ar fi vorba de o specie anume de egalitate, al cărei câmp ar fi delimitat de două din aceste separații constitutive ale regimului modern: Economie/Societate/Politică. În realitate, este vorba de o noțiune cuprinzătoare. Egalitatea despre care vorbește el este mai mult și altceva decât egalitatea economică, mai mult și altceva decât egalitatea politică, mai mult și altceva decât egalitatea socială. Și nu e suma celor trei. Atunci ce e? Ce reprezintă acest mister? Totuși, răspunsul e simplu. Egalitatea despre care vorbește Tocqueville, ceea ce numește el democrație, este, în ultimă instanță, un lucru moral, o dispoziție umană, *sentimentul asemănării umane*.

Putem scrie o istorie a egalității în Occident. Este o istorie pe care Tocqueville o schițează în mai multe reprize, pornind de la Evul Mediu, dar fără s-o dezvolte niciodată. La început, în Evul Mediu deci, întâlnim ideea de egalitate a oamenilor în fața lui Dumnezeu, cu instituția corespunzătoare, Biserica,

4. Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America* [1835], vol. I, trad. de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, Humanitas, București, 1992, pp. 41, 45.

în ochii căreia și în interiorul căreia inegalitățile acestei lumi n-au, în principiu, nici o valoare; dar această egalitate interioară și invizibilă are efecte minime asupra inegalităților sociale și politice, asupra inegalităților de condiție pe care de altminteri și pe de altă parte Biserica tinde să le confirme și să le consolideze, declarându-le conforme cu ordinea Providenței. Vom distinge apoi perioada numită de Tocqueville „vârsta de aur a principilor“. Ea se întemeiază pe o nouă inegalitate, sau pe creșterea unei vechi inegalități. Devenind „absoluți“, principii se ridică în mod hotărât deasupra tuturor componentelor societății, fie ele religioase sau profane. Ei îi supun pe toți: nobilii, burghezii și prelații trebuie să asculte, ca și poporul, de suveranul absolut. Această nouă inegalitate antrenează o egalitate inedită: sub mâna regelui, toți tind să devină deopotrivă supuși, extrema eterogenitate socială a „feudalității“ este considerabil redusă. Tocqueville scrie, tot în introducere: „În Franța, regii s-au dovedit nivelatorii cei mai activi și cei mai statornici.“[5] Această nouă egalitate este totuși stăpânită și limitată de faptul că regele, prin însăși superioritatea sa, rămâne oarecum solidar cu instanțele superioare, cu inegalitățile sociale. În momentul decisiv, când soarta monarhiei este în cumpănă, Ludovic al XVI-lea nu va voi să-și sacrifice ori să-și trădeze „iubita nobilime“.

Dar egalitatea și omogenitatea astfel produse prin acțiunea regală sunt destul de avansate pentru ca membrii societății să aibă sentimentul că în fond corpul politic, *națiunea*, există – sau este capabilă să existe – fără monarh și fără ordinele privilegiate. *Opinia* circulă în toate straturile societății franceze precum sângele într-un trup viu; ea nu mai poate fi stăpânită, în ambele sensuri ale cuvântului, în corpurile autorizate. Prin urmare, poate începe a treia perioadă, în

5. *Ibid.*, p. 43.

care francezii își vor activa sentimentul de apartenență la un singur corp omogen, străduindu-se să devină din supuși, așa cum erau, cetățeni. Acest moment, momentul Revoluției, este firește decisiv, și nu numai pentru că el înseamnă irupe-rea egalității politice și sociale. Se produce ceva care se răsfrânge asupra tuturor aspectelor vieții exterioare și interioare. De acum înainte, comunitatea cetățenilor nu mai recunoaște nimic în afara – sau în fața – ei. Corpului complex constituit din cele trei ordine și din rege, acestui corp compus din *părți*, îi succedă un corp omogen și fără părți, compus din cetățeni egali, un corp unit ce reprezintă sursa tuturor diferențelor și inegalităților interne. Primul articol al Declarației din 1789 continuă astfel: „Deosebirile sociale nu pot fi bazate decât pe utilitatea publică."*

Acest corp omogen e sortit să devină tot mai omogen. De ce? Pentru că oamenii *doresc* egalitatea? Fără îndoială, dar oare n-au dorit-o dintotdeauna? Și apoi, oare nu-și fac ei, cu privire la acest subiect, idei diferite și contradictorii? De altminteri, nu cumva unii dintre ei doresc inegalitatea? Există, pare-se, ceva mai puternic decât ideile și dorințele oamenilor, și anume tocmai faptul că, după instaurarea ordinii elective, sentimentul și dorința de omogenitate socială exercită o presiune irezistibilă. Cu cât societatea este mai omogenă, cu atât dorința de omogenitate este mai puternică. Am putea spune: de acum încolo, adevăratul suveran este democrația însăși, egalitatea însăși, sentimentul asemănării între cetățeni și, dincolo de asta, între oameni.

În *Despre democrație în America*, Tocqueville analizează felul în care acest suveran cu adevărat absolut își exercită puterea. Am să examinez, din a treia parte a celui de-al doilea

---

* Vezi *Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului de la 1789*, ed. cit, p. 13. (*N. t.*)

volum, două capitole deosebit de frapante, și anume capitolul I, intitulat „Cum devin moravurile mai temperate pe măsură ce condițiile devin egale“, și capitolul V, intitulat „Cum modifică democrația raporturile dintre servitor și stăpân“.

Să examinăm mai întâi primul exemplu. Tocqueville observă că în societățile aristocratice nobilii sau „cei mari“ sunt în general insensibili la suferințele poporului, nu pentru că ar fi lipsiți de moralitate sau de educație, ci pentru că nu-și prea pot face o idee clară despre aceste suferințe: în sensul strict al termenului, nu și le pot închipui. Într-un fel, este mai curând o problemă de epistemologie socială decât una de moralitate. Spre a ilustra această afirmație, el citează o scrisoare a doamnei de Sévigné în care aceasta, cu o ușurință ce ni se pare atroce, evocă glumind represiunea cruntă a unei revolte fiscale în Bretagne, comentând-o după cum urmează:

> Am greși dacă am crede că doamna de Sévigné, care scria aceste rânduri, ar fi fost o ființă egoistă și barbară; își iubea cu pasiune copiii și era foarte sensibilă la durerile prietenilor săi; și, citind-o, remarcăm chiar că îi trata cu bunătate și indulgență pe vasali și pe servitori. Dar doamna de Sévigné nu pricepea clar ce înseamnă să suferi când nu ești nobil.

Tocqueville continuă:

> În zilele noastre, omul cel mai dur, scriind persoanei celei mai insensibile, nu ar îndrăzni să folosească cu sânge-rece glume atât de sinistre ca cele pe care le-am reprodus și, chiar dacă moravurile sale i-ar permite să o facă, moravurile generale ale națiunii i-ar interzice-o.
>
> De unde ne vine acest lucru? Avem oare mai multă sensibilitate decât strămoșii noștri? Nu știu; dar, fără nici

> o îndoială, sensibilitatea noastră este preocupată de mai multe subiecte.
>
> Când rangurile unui popor sunt aproape egale, iar toți oamenii au mai mult sau mai puțin același fel de a gândi și de a simți, fiecare dintre ei își dă seama într-o clipă de senzațiile celorlalți; aruncă o privire rapidă asupra lui însuși și îi este de ajuns. Nu există o nefericire pe care să nu și-o închipuie fără greutate și a cărei profunzime să nu îi fie dezvăluită de un instinct ascuns. În zadar va fi vorba de străini sau de dușmani; imaginația îl va pune imediat în locul lor. Ea amestecă ceva personal în mila pe care el o resimte și îl va face să sufere în vreme ce trupul aproapelui său este sfâșiat.[6]

Astfel, cetățeanul din democrații este în mod natural compătimitor. Invers, sentimentul de compasiune favorizează instituțiile democratice.

Cel de-al doilea exemplu este mai complex. Tocqueville examinează destinul în democrație al relației sociale și umane celei mai inegalitare, aceea dintre stăpân și servitor, observând că ea este radical transformată. Între stăpân și servitor, există de acum încolo un contract. Relația lor, fiind voluntară, nu mai este ereditară, necesară, „naturală". În principiu, servitorul poate deveni la rândul său stăpân. Tocqueville scrie:

> Servitorul poate deveni oricând stăpân și aspiră să devină; servitorul nu este deci diferit de stăpân.
>
> De ce are atunci primul dreptul de a comanda și ce îl obligă pe al doilea să asculte? Acordul de moment și liber al voințelor lor. Firește, nici unul nu este inferior celuilalt,

---

6. *Ibid.*, vol. II [1840], trad. de Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1995, p. 182.

> ei devin astfel, pentru un timp, numai datorită contractului. În limitele acestui contract, unul este servitor iar celălalt stăpân; în afara lui, ei sunt doi cetățeni, doi oameni.
>
> Ceea ce îl rog eu pe cititor să examineze cu atenție e faptul că nu este vorba numai de o noțiune pe care servitorii și-o formează singuri despre starea lor. Stăpânii privesc pe servitori în același fel [...].
>
> Când majoritatea cetățenilor a ajuns de multă vreme la o condiție aproape asemănătoare și când egalitatea este un fapt vechi și admis, opinia publică, pe care excepțiile nu o influențează niciodată, conferă, la un mod general, valorii omului anumite limite deasupra sau dedesubtul cărora este greu ca un individ să rămână multă vreme.
>
> În zadar pun, în mod accidental, bogăția și sărăcia, porunca și supunerea mari distanțe între oameni, opinia publică, care se bazează pe ordinea obișnuită a lucrurilor, îi aduce la nivelul comun și creează între ei un fel de egalitate imaginară, în pofida inegalității reale dintre condițiile lor.[7]

Constatăm că Tocqueville se trudește să găsească cele mai potrivite cuvinte. Vorbește de inegalitatea reală a condițiilor de stăpân și servitor, în vreme ce definește de obicei democrația prin egalitatea condițiilor. Vorbește de „un fel de egalitate imaginară“, în timp ce tocmai a făcut lista efectelor sale reale. Și asta pentru că fenomenul pe care-l are în vedere se sustrage polarităților cu ajutorul cărora ne străduim în mod obișnuit să înțelegem lumea socială, în special polaritatea dintre fapt și drept, sau dintre real și imaginar. Egali-

7. *Ibid.*, p. 198.

tatea despre care este vorba nu e doar o egalitate juridică sau morală, invizibilă deci în sine: nu este nici o egalitate „obiectivă", oferind în ochii tuturor semne vizibile incontestabile, astfel încât să putem spune fără urmă de ezitare: ei *sunt* egali. Este vorba despre o egalitate care capătă viață în elementul reprezentării, în conștiința de sine a cetățenilor: ei se socotesc asemănători, nu se pot împiedica să se considere drept asemănători.

Acesta e motivul pentru care separațiile caracteristice regimului modern sunt mult mai puțin disruptive decât am crede. Separând oameni care se simt asemănători, sau activități ori funcții ale unor oameni care se simt asemănători, ele se scaldă în elementul unificator, în țesutul conjunctiv al asemănării: de cealaltă parte a barierei separatoare, se află un cetățean în care mă recunosc oricare ar fi dezacordurile și diferențele noastre.

*

Această analiză a lui Tocqueville este desigur foarte convingătoare. Nu cunosc o descriere mai completă sau mai fină a fenomenului și a procesului de egalitate democratică. Ne ajută ea să explicăm contradicția pe care am dezvăluit-o la început, dintre progresele egalității generale, sau calitative, și cele ale inegalității economice, sau cantitative? Este interesant de notat că Tocqueville observă și el, la vremea sa, o contradicție analoagă. În ultimul capitol al celei de-a doua părți din volumul II, intitulat „Cum ar putea aristocrația să apară din industrie", el scrie:

> Așadar, pe măsură ce totalitatea națiunii se îndreaptă spre democrație, clasa care se ocupă de industrie devine mai aristocratică. Oamenii sunt tot mai asemănători într-o clasă, în cealaltă din ce în ce mai deosebiți, iar

> inegalitatea crește în mica societate pe măsură ce descrește în cealaltă.[8]

După ce a evaluat noua inegalitate, Tocqueville tinde să-i atenueze importanța. Tocmai pentru că este atipică în societatea democratică – este „o excepție, un hibrid, în ansamblul stării sociale" –, inegalitatea economică nu s-ar putea dezvolta până la a pune sub semnul întrebării egalitatea democratică. Concluzia lui Tocqueville este totuși de o ambiguitate tulburătoare:

> Cred că, dacă ne gândim bine, aristocrația manufacturieră pe care o vedem ridicându-se sub ochii noștri este una dintre cele mai dure care au apărut pe pământ; dar, în același timp, este una dintre cele mai restrânse și dintre cele mai puțin periculoase.
>
> Oricum, prietenii democrației trebuie să își îndrepte cu neliniște și neîncetat privirile în această direcție; pentru că, dacă vreodată inegalitatea permanentă de condiții și aristocrația vor pătrunde din nou în lume, putem prezice de pe acum că ele vor intra prin această poartă.[9]

Avem impresia că judecata lui Tocqueville se clatină, sau cel puțin oscilează. Pe de o parte, el este încrezător că inegalitatea industrială, fiind contrară logicii egalității democratice, nu ar putea constitui o amenințare prea puternică. Pe de altă parte, își închipuie că dezvoltarea sa ar putea conduce la o restabilire a inegalității permanente a condițiilor, deci a aristocrației, în sensul tare al cuvântului, în vreme ce întreaga sa operă este marcată de convingerea că victoria democrației

---

8. *Ibid.*, cap. XX, p. 175.
9. *Ibid.*, p. 176.

este irezistibilă și definitivă (la urma urmei, putem înțelege acest moment de ezitare, când ne amintim felul în care creșterea prodigioasă a capitalizării bursiere părea, în ultimii ani, pe cale să reconstituie clasa de rentieri pe care progresul industriei și al democrației avea aerul s-o fi condamnat).

Ce să mai spunem, atunci? Noile inegalități economice pe care le observăm în jurul nostru sunt mai difuze, mai răspândite în ansamblul social decât cea avută în vedere de Tocqueville, care se limita la enclavele manufacturiere. În același timp, ele sunt și mai lipsite de efecte sociale de dominare decât cea care îl îngrijora pe Tocqueville. Un *golden boy* de astăzi, un creator de *start-up* este, ca să spunem așa, un electron liber, în timp ce capitalistul secolului al XIX-lea – un mătăsar lyonez, de exemplu – exercita o putere directă asupra a numeroase aspecte ale vieții muncitorilor săi. Desfășurarea activității economice este astăzi la fel de vie ca întotdeauna; în același timp, inegalitățile pe care le suscită sunt mai strict delimitate la sfera economică decât altădată. Poate c-ar trebui să vedem aici un efect al logicii separației care a fost laitmotivul analizei noastre de la bun început. Cu cât economia se detașează de restul vieții sociale, cu atât ea se abandonează aplecării sale naturale spre inegalitate, îndepărtându-se, totodată, de viața oamenilor. Acesta este, fără îndoială, noul element care stă la baza dezbaterilor despre „sfârșitul muncii".

O ultimă remarcă. Recrudescența inegalităților economice are desigur cauze multiple. Cea pe care tocmai am schițat-o nu e singura. O altă cauză fundamentală constă în slăbirea actuală a națiunii. Această formă politică a fost cadrul de desfășurare al democrației, așadar, al sentimentului de asemănare și al dorinței de egalitate studiate de Tocqueville. Avem motive să credem că, atunci când acest cadru slăbește, inegalitățile economice au mai mult spațiu de

desfășurare. Această considerație echivalează cu a pune în relație faptul democratic, așa cum îl analizează Tocqueville, și faptul național, despre care nu are prea multe de spus în marea sa carte teoretică. Tocqueville presupune faptul național, nu îl analizează. Iată care va fi deci următorul nostru domeniu de investigație.

CAPITOLUL IV
PROBLEMA FORMELOR POLITICE

Tot ce am spus până aici despre regimul nostru politic, despre organizarea separațiilor, despre separația puterilor, despre egalitatea democratică, toate aceste realități instituționale, toate aceste teme ale reflecției politice și ale dezbaterii civice, toate presupun cadrul național. De cel puțin două secole, de fapt de mult mai multă vreme, viața și gândirea noastră politică presupun cadrul național. Or, ceea ce este presupus nu e investigat ca atare. Bănuim că e dobândit, pus alături de noi sau îndărătul nostru, nu-l privim ca pe un obiect demn de interes, nu îl *examinăm*. Nu luăm cu adevărat în calcul națiunea, faptul național, națiunea ca formă politică.

Acestei indiferențe, care rezultă dintr-o lungă familiaritate, i se adaugă un alt sentiment foarte răspândit, care contribuie la același rezultat sau mai degrabă îl agravează: națiunea, ca formă politică, este desconsiderată, cel puțin în această Europă care se vrea de secole în avangarda politică a lumii. Nu intenționez să examinez în detaliu cauzele acestei discreditări. E de ajuns să menționez cele două războaie mondiale ale secolului XX. Primul s-a născut din rivalitățile naționale existente în Europa. Cel de-al doilea este ininteligibil dacă nu analizăm mai întâi consecințele economice și politice ale tratatului de la Versailles: acesta trebuia să facă legea noii Europe, recompunându-i harta politică potrivit principiului „naționalităților". Aceste mari fapte explică de ce, pentru

mulți europeni, a devenit evidentă un soi de echivalență între națiune și război. În plus, evoluțiile economice, tehnice, morale, posterioare celui de-al Doilea Război Mondial au conferit un fel de evidență imediată noțiunii de umanitate, convingerii sau sentimentului că acum noi toți suntem – sau vom fi – din ce în ce mai mult „cetățeni ai lumii", ai unei lumi „fără frontiere". Într-o umanitate care pare pe cale de unificare, națiunea, cu particularismul ei, cu preferința pentru ea însăși, pare penibil de arhaică, vag ridicolă, neîndoielnic imorală, în orice caz menită să fie tot mai ștearsă. Astfel, națiunea aparține, din punctul nostru de vedere, trecutului, și nu există în ochii noștri o condamnare mai definitivă, de vreme ce de la începuturile epocii moderne – și tocmai asta definește „modernitatea" – constatăm că viața noastră este situată pe vectorul progresului și orientată de el. În aceste condiții, cum să mai fim în mod serios interesați de națiune?

În acest punct, am să introduc o rezervă, sau o precizare. Ceea ce tocmai am afirmat nu este valabil, în ochii noștri, decât pentru țările Europei occidentale, în orice caz, pentru acele țări din Europa pe care le considerăm cu adevărat dezvoltate, suficient de mature pentru a participa la construcția europeană. În afara acestei zone binecuvântate, vreau să spun „avansate", admitem că independența națională și chiar construcția națională pot avea un sens. În Bosnia, anumiți responsabili europeni și americani nu ezită să spună că sunt angajați într-o acțiune de *nation-building*. Nu există nici o contradicție, ci, dimpotrivă, complementaritate între cele două aprecieri contrare: națiunile „periferice", vechi sau noi, trebuie mai întâi să ajungă la o viață națională satisfăcătoare înainte de a fi socotite demne și capabile să participe la construcția europeană – demne și capabile să dispară ca națiuni.

Am vorbit despre discreditarea națiunii, în timp ce ar fi mai corect să vorbesc – așa cum vor considera mulți – despre

discreditarea naționalismului. Ajungem astfel la o problemă capitală, dar greu de elucidat. Pe unde trece linia de demarcație între națiunea „bună" și naționalismul „rău"? Ce este naționalismul? Un afect? O doctrină? O patologie politică? Un amestec al celor trei? În orice caz, pentru o apreciere rațională a naționalismului trebuie să reușim în prealabil să ne facem o idee cât de cât clară despre națiune. Orice ar fi naționalismul, nu e, cel mult, decât un aspect al fenomenului și o fază a istoriei, a formei-națiune. Or, lucrările contemporane despre acest subiect sunt, ca să spunem așa, obsedate de naționalism, ca și cum naționalismul ar fi totodată fatalitatea și adevărul națiunii. Este de ajuns să menționăm câteva cărți recente, de altminteri de calitate: *Nationalismes et nation*, de Raoul Girardet[1]; *Nations and Nationalism*, de Ernest Gellner[2]; *Nationalism: Five Roads to Modernity*, de Liah Greenfeld[3]. Numai cartea scrisă de Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*[4], se sustrage fascinației „naționalismului".

Firește, problema naționalismului este o problemă istorică și politică foarte importantă. Dar încă o dată, dacă nu echivalăm națiunea și naționalismul, trebuie să cunoaștem câte ceva despre națiune *înaintea* naționalismului sau *independent* de el, pentru a înțelege ce este naționalismul. Unii își pun speranțele într-o comparație, o tipologie a naționalismelor. Liah Greenfeld, de exemplu, distinge trei tipuri de naționalism: naționalismul individualist și civic al anglo-saxonilor; naționalismul colectivist și etnic al rușilor și germanilor; în

---

1. Éd. Complexe, Bruxelles, 1996.

2. [1983] *Nations et nationalismes*, trad. fr. Payot, Paris, 1989 [vezi și ed. rom.: *Națiuni și naționalism. Noi perspective asupra trecutului*, trad. de Robert Adam, Editura Antet, București, 1997 – *n.t.*].

3. Harvard University Press, 1992.

4. Gallimard, col. „Essais", Paris, 1994.

fine, naționalismul francez, care este oarecum intermediar între celelalte două, fiind colectivist și civic. Aceste comparații sunt foarte interesante, dar ele determină aproape irezistibil o situare a diverselor naționalisme pe o scară de valori. Nu contest câtuși de puțin că asemenea judecăți de valoare pot fi întemeiate, dar demersul antrenează o creștere a diferențelor și deci o încețoșare a esenței comune a formei-națiune. Comparația între naționalisme nu e suficientă. Dacă vrem să înțelegem ce este națiunea, trebuie să o comparăm cu celelalte forme politice, cu formele non-naționale. Și chiar dacă credem că forma-națiune e menită să se estompeze, irezistibil, această evoluție fiind una fericită, tot vrem să știm în ce constă ea: cum să depășim națiunea, în cunoștință de cauză, cum să construim ceva superior, dacă nu avem habar ce reprezintă ea?

Se va spune că problema este deopotrivă insolubilă și inutilă, în măsura în care numărul formelor politice rămâne indefinit. Fiecare grup uman își are propria cultură politică: câte grupuri, atâtea culturi diferite. Termenului savant de cultură – savant, dar trecut în limbajul curent – i se adaugă acum termenul voit popular și foarte la modă de „trib". Câte grupuri, atâtea triburi. Fiecare cu tribul lui! Să ne oprim o clipă asupra modului în care este folosit astăzi acest din urmă termen. Într-un fel care se vrea provocator, forma politică cea mai arhaică, prin tradiție cea mai disprețuită, devine numele generic al tuturor formelor și organizațiilor politice, al tuturor grupărilor umane. Putem înțelege motivele acestei provocări – este vorba tocmai de o replică la dispreț –, dar rezultatele sunt cu totul nefericite. Într-adevăr, se tulbură astfel înțelegerea formelor politice, în primul rând a faptului că există forme politice distincte, în număr finit. În plus, devenim incapabili să mai înțelegem tribul însuși ca formă politică.

Câteva cuvinte doar despre trib. În importanta sa carte *Démocraties*[5], Jean Baechler îl studiază într-o manieră foarte interesantă. Îl înțelege în relația sa cu cea dintâi formă politică, *ceata*, grupul de 20–25 de vânători-culegători care constituia organizația colectivă de bază a oamenilor din paleolitic. Ceata face loc *tribului* atunci când presiunea demografică devine prea puternică, ocaziile de conflict se multiplică, iar membrii societății au nevoie de o protecție mai amplă decât cea a cetei. Tribul este forma colectivă care asigură această protecție. Ea se definește printr-o dublă mișcare permanentă de fisiune, sau de diviziune, când pericolul e îndepărtat, și de fuziune, sau de coagulare, când pericolul se apropie. Îmi veți spune: ce ne pasă nouă de ce se petrecea la sfârșitul paleoliticului? Care e legătura cu marile mize ale dezbaterii contemporane? Legătura e următoarea: studierea tribului stabilește că nu există o formă politică nedefinită, că până și cea mai suplă și mai plastică organizare politică, tribul deci, este deja perfect definită. Ea este calitativ distinctă de celelalte forme, în primul rând de ceata care o precedă și de cetatea care îi urmează.

Există, așadar, un număr determinat de forme politice. Este una din afirmațiile „teoretice" cele mai importante ale științei politice. Lumea umană, în măsura în care este politică, nu prezintă o variabilitate nedefinită: ea e articulată, ordonată. Din clipa în care trăim politic, trăim într-o formă politică, sau în tranziția de la o formă la alta. Această afirmație teoretică este plină de consecințe „practice". Să luăm bunăoară construcția europeană: dacă abandonăm în mod hotărât forma-națiune, vom fi nevoiți să alegem o altă formă, fiindcă nu putem trăi într-o indistincție politică. Care sunt aceste forme? Am plecat de la națiune, am evocat ceata și tribul, am făcut

5. Calmann-Lévy, col. „Liberté de l'esprit", Paris, 1985.

aluzie la cetate. Jean Baechler asociază cetatea cetei și tribului în felul următor: „Cetatea amintește de ceată și de trib prin importanța primordială a relațiilor personale și a contactului fizic dintre membrii societății, dar ea e complet diferită de celelalte două printr-o coeziune foarte puternică, o distincție marcată între public și privat și o instituționalizare foarte accentuată a politicului, pe care nu o regăsim decât în națiune."[6] E necesar acum să ne oprim la cetate.

Cetatea este punctul de pornire al oricărei reflecții politice, un punct de pornire la care trebuie să revenim mereu. Este nucleul originar al politicii europene și occidentale, care și-a luat până și numele din ea: *polis* este termenul grecesc pentru cetatea care se autoguvernează. În marile momente ale istoriei noastre politice, referința la cetate se impune în mod natural. Revoluționarii francezi au visat la Sparta și la Roma republicană. Mai recent, în circumstanțe mai puțin dramatice, desigur, când în 1968 manifestanții strigau: „Alegerile, capcană pentru proști!", ei cereau, în locul democrației reprezentative, democrația directă, cea care și-a aflat expresia cea mai strălucită la Atena și, într-o mai mică măsură, în Roma republicană. Și chiar atunci când se susține, așa cum au făcut autorii liberali după Revoluția Franceză, că în condițiile lumii moderne cetățenia de tip antic nu mai este nici posibilă, nici dezirabilă, ei definesc libertatea modernă în raport cu *experiența* antică a politicului. Subliniez cuvântul *experiență*. Cetatea antică nu e doar o amintire măreață, o imagine strălucită, un prestigiu, totul depinde de o experiență fondatoare, de descoperirea a ceea ce pot și trebuie să facă oamenii ca să ajungă la *dreptate* și la *fericire*. Este necesar să descriem pe scurt viața cetății, care reprezintă, alături de națiune, cea mai politică dintre formele politice.

---

6. *Ibid.*, p. 338.

Pentru filozofii greci, cetatea este forma prin excelență a vieții politice. Viața cetățeanului „în cetate“ constituie, în opinia lor, singurul mod de viață pe deplin „conform naturii“. Acesta este sensul celebrei formule a lui Aristotel: „omul este un animal politic“ – politic, adică făcut ca să trăiască în cetate. Dar din ce cauză – sau prin ce anume – este cetatea în mod special naturală? Ea corespunde în fapt puterii omenești de a cunoaște și a iubi. Puterea de a cunoaște: cetățenii se cunosc mai întâi pentru că se văd – se cunosc măcar „din vedere“ –, cetatea având o întindere limitată. Cum hotărârile sunt luate de adunarea poporului în urma deliberărilor publice, toate articulațiile politice ale cetății sunt, ca să spunem așa, vizibile. Cetatea este „sinoptică“ (*eusynoptos*, vezi *Politica*, 1326 b). Puterea de a iubi: este legată de puterea de a cunoaște, fiindcă cetățeanul se identifică lesne cu o comunitate care-i este imediat prezentă și familiară. Putem susține că acest caracter natural al cetății reiese din faptul că cetățenii, uneori chiar și cetățenele, se înfățișează goi în palestră. Această nuditate îi deosebește pe greci de barbari.

Caracterul natural al cetății se vădește într-o manieră dinamică prin aceea că cetățeanul se afirmă prin el însuși, în carne și oase, fără sprijinul unui „reprezentant“ sau al unui „funcționar“. În raport cu exteriorul, este el însuși soldat, iar cetatea se află de multe ori pe picior de război. În interior, participă el însuși la deliberarea suverană și la magistraturi. Într-un cuvânt, cetatea nu cunoaște decât raportul față către față: fără cabină de vot! Fără filtru, fără lichid de răcire, fără odihnă, un soi de permanentă incandescență. Frumoasa unitate a cetății, „frumoasa totalitate“ despre care va vorbi Hegel – iată niște expresii înșelătoare. Platon scrie: „...fiecare dintre ele reprezintă mai multe cetăți, și nu doar o «cetate» [...]. Orice s-ar petrece [într-o cetate], sunt, de fapt,

două, dușmane între ele, una a săracilor, cealaltă a bogaților."[7] În dinamismul său natural, cetatea este însuflețită de un război dublu: războiul exterior împotriva celorlalte cetăți, războiul interior dintre bogați și săraci. Aceste două mișcări au tendința să intre în rezonanță una cu cealaltă, să se multiplice una prin cealaltă, ceea ce conduce la această *megistē kinēsis* – criza cea mai gravă, „mișcarea" cea mai amplă – a istoriei, potrivit expresiei lui Tucidide, care a fost războiul peloponesiac, în care cetățile grecești și-au epuizat forțele: ele au trebuit să se supună curând dominației macedonene. Adevărul cetății constă în libertate și război, indisolubil legate între ele.

Este un adevăr trist. Din această cauză, în ciuda prestigiului inegalabil al Atenei, Spartei și Romei, în ciuda nemulțumirii sau uneori chiar a revoltei suscitate de constrângerile neliberale ale ordinii feudale, apoi ale monarhiei, cetatea nu va apărea ca posibilitate politică realmente dezirabilă înaintea secolului al XVIII-lea, dar și atunci va fi vorba despre o cetate complet transformată. În secolul al XVIII-lea, ordinea ierarhică tradițională este definitiv discreditată. Așa cum am arătat deja, ea se întemeia pe supunere, pe principiul supunerii față de puterile temporale și spirituale. Acum se urmărește instituirea libertății. Dar singurele forme libere care se cunosc sunt cetățile; iar cetățile reprezintă domnia facțiunilor și războiul permanent. Este vorba, așadar, de a transforma dinamica cetății, separând libertatea de dezordinile ce o însoțeau în lumea antică. Acest lucru a fost obținut prin două mari reforme.

Prima este instituția *reprezentării*. Democrației directe i se substituie republica reprezentativă, care permite filtrarea

---

7. Vezi Platon, *Opere V*, *Republica*, 422 e, trad. de Andrei Cornea, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986, p. 202.

voințelor și pasiunilor poporului. Acesta este marele merit al Constituției engleze în opinia lui Montesquieu, care remarcă: „Cele mai multe dintre republicile antice sufereau de un mare defect: anume că poporul avea acolo dreptul să ia hotărâri active, care cer o anumită executare, lucru de care el este cu totul incapabil. El nu trebuie să ia parte la guvernământ decât pentru a-și alege reprezentanții, ceea ce îi stă pe de-a-ntregul în putință."[8] Firește, chiar în acel moment se declanșează o mare dezbatere, poate chiar cea mai mare dezbatere a democrației moderne, aceea a reprezentării: acolo unde Montesquieu vede un filtru judicios care temperează impetuozitatea poporului, Rousseau vede trădarea voinței generale: „Din momentul în care un popor își alege reprezentanții, nu mai este liber."[9]

A doua mare reformă – care reprezintă, înainte de orice, un mare eveniment – este *multiplicarea intereselor*, o multiplicare ce îl exasperează pe Rousseau. Acesta din urmă vede prea bine că marea diferență dintre cetatea antică și statele moderne nu e atât faptul că cetățenii greci sau romani erau, la nivel individual, mai virtuoși decât francezii sau englezii din vremea sa, cât acela că în cetatea antică existau „mult mai puține afaceri particulare", cum spune el în același capitol. Tocmai această simplitate și această vizibilitate a intereselor private fac atât de evidentă, de frontală, și deci periculoasă pentru cetate, opoziția dintre săraci și bogați. Pentru a atenua această opoziție, trebuie, în contrast cu dorințele lui Rousseau, multiplicate interesele private, multiplicate „facțiunile". Ideea este expusă cu o claritate perfectă într-unul din textele fundamentale ale politicii moderne, cel care explicitează filozofia

8. *Despre spiritul legilor*, XI, 6, ed. rom. cit, p. 199.
9. *Contractul social*, III, 15, ed. rom. cit., p. 165.

politică aflată la baza regimului din Statele Unite ale Americii. Este vorba despre *The Federalist Papers*, scrise îndeosebi de Hamilton și Madison în 1788.[10]

Constatăm că politica modernă, care înțelege să restabilească libertatea fără a antrena totodată războiul, contrariază direct logica politicii antice. Cetatea antică avea nevoie de o populație puțin numeroasă și omogenă, spre a rămâne „sinoptică". Statul modern, dacă vrea să fie liber, necesită o populație numeroasă și variată. El apare atunci ca o cetate extinsă și diluată în mod deliberat, artificial. Mai precis, pentru ca dinamismul cetățenilor să nu antreneze dublul război care a distrus cetățile antice, sunt interpuse două artificii: pe de o parte, filtrul reprezentării, pe de altă parte, o legislație care favorizează libertățile individuale, în special libertatea comercială. În noua comunitate, cetățeanul nu este aproape niciodată *imediat* cetățean: el este mai întâi agent al intereselor sale private, deopotrivă „morale" și „materiale", și în măsura în care este cetățean el are nevoie de medierea reprezentanților săi. Putem spune, ca Rousseau, că el nu este liber decât „în timpul alegerii membrilor parlamentului"[11], dar în acest fel putem beneficia de libertate în absența războiului.

Surpriza e că lucrurile nu s-au petrecut astfel. Instaurarea politicii moderne în cadrul național de către revoluția americană și mai ales cea franceză a declanșat un nou ciclu de războaie, nu doar războaie externe cu războaiele Revoluției și Imperiului, ci și războaie interne cu cristalizarea unei noi opoziții generale între bogați și săraci, pe care o vom desemna printr-o expresie mai abstractă: luptă de clasă sau război între clase. Și cum războiul dintre cetățile grecești intrase în rezonanță cu războiul dintre bogații și săracii din fiecare

10. Vezi mai ales *Le Fédéraliste* X și LI, trad. fr, LGDJ, Paris, 1957.
11. *Contractul social*, III, 15, ed. rom. cit., p. 164.

dintre ele, producând războiul peloponesiac și slăbirea ireparabilă a cetăților, războiul națiunilor din Europa a intrat în rezonanță cu lupta de clasă, suscitând cele două mari războaie din secolul XX, care au marcat sfârșitul independenței națiunilor europene: așa cum cetățile grecești trebuiseră să se supună hegemoniei macedonene, națiunile europene au fost nevoite să se supună hegemoniei americane (ca să nu mai vorbim despre cele care au trebuit să se supună tiraniei sovietice). Astfel, suntem tentați să afirmăm că națiunile europene, construite tocmai pentru a *nu* semăna cu cetățile antice, cel puțin pentru a fi ferite de defectele lor cele mai devastatoare, au sfârșit prin a se asemui cu cetățile antice în ceea ce aveau ele mai rău.

Va trebui să revenim pe larg asupra acestor subiecte, asupra războaielor și totalitarismelor din secolul XX. Dar este oare posibil să tragem de pe acum, din aceste mari evenimente, câteva învățăminte generale privind forma-națiune care ne preocupă în mod special? Putem spune, spre liniștea noastră, că în fond catastrofele secolului XX nu derivă din faptul național ca atare, ci din ceea ce a antrenat, în vârtejul ei, rivalitatea dintre națiunile democratice și cele nedemocratice – sau foarte puțin democratice – și că tocmai acestea din urmă, în special Germania, sunt principalele responsabile pentru dezastru. Există mult adevăr în afirmația curentă – ca și în remarca, la fel de curentă – potrivit căreia nu s-a declanșat niciodată un război între două națiuni pe deplin democratice. În același timp, forța periculoasă a dinamismului național al națiunilor democratice însești – un dinamism câtuși de puțin lămurit, dacă e condamnat, când îl calificăm drept „naționalist" – sugerează că artificiile științei politice moderne s-au dovedit a fi, în anumite împrejurări, de o eficacitate limitată: națiunea modernă a fost deopotrivă critica și imitația cetății antice, negația și prelungirea ei.

Această analiză a juxtapus într-o manieră puțin brutală – dar apropierea făcută este de altminteri un loc comun (ilustrat de Albert Thibaudet și Arnold Toynbee) – ciclul cetății grecești și ciclul națiunii europene, într-un fel ca și cum fondatorii politicii moderne ar fi lucrat direct asupra cetății grecești, ca și cum ar fi reformat-o direct. Or, între cele două cicluri s-au scurs douăzeci și două sau douăzeci și patru de secole. Această lungă perioadă a fost firește umplută de alte forme politice.

Așa cum am mai amintit, după ruinarea cetăților grecești în războiul peloponesiac, a urmat dominația lui Filip al Macedoniei, apoi imperiul fiului său Alexandru, Alexandru cel Mare, imperiu care a acoperit Orientul până la Ind. Lumea greacă a trecut astfel de la cetate la imperiu. Transformarea a fost și mai uimitoare în vestul Mediteranei, fiindcă în această parte a lumii vechea cetate însăși, Roma, a devenit inima sau capul noului imperiu (în timp ce Macedonia se afla cu totul la periferia lumii grecești). Imperiul lui Alexandru, în ciuda strălucirii și fecundității sale extraordinare, nu a supraviețuit politic întemeietorului său. Imperiul Roman a durat cinci secole în Occident, cincisprezece în Orient. Cetatea însemna război și libertate; imperiul a însemnat pace – *pax romana* (războiul fiind transportat pe îndepărtatul *limes*) – și proprietate, sau drept privat. Politica antică, greacă sau romană, se desfășura astfel între condensarea, incandescența vieții civice din cetate și extensia și diluarea sa în imperiu. Dar după ciclul grec și ciclul roman, acest ritm a fost întrerupt. Atunci a început politica modernă.

Cum se explică această ruptură în ritmul „natural" al politicii? Pentru un istoric atât de competent ca Montesquieu, motivul – sau unul din motive – constă în însăși perfecțiunea Imperiului Roman care a tăiat rădăcinile libertății pe toată durata dominației sale. Un alt motiv, legat poate de primul,

constă în apariția unei comunități de un gen inedit, a unei noi Rome, și anume Biserica. Așa cum am arătat în expunerea consacrată „vectorului teologico–politic", Biserica a introdus o extraordinară inovație politică, propunând o „comunitate universală reală", ai cărei membri potențiali sunt absolut toți oamenii. Imperiul său este astfel mai întins decât cel mai întins imperiu. Pe de altă parte, principiul său interior, caritatea, promite o unire și mai strânsă decât cea pe care o poate genera prietenia civică. Prin urmare – și acesta este un punct capital al istoriei noastre –, cele două forme politice păgâne, cetatea și imperiul, au fost definitiv intimidate de Biserica creștină. Ele nu au dispărut, ba chiar au ieșit din nou la suprafață – e de ajuns să menționăm pe de o parte orașele din Flandra, din Germania de Nord sau din Italia de Nord, pe de altă parte Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germanică –, fără să depășească însă vreodată un anumit nivel de forță și de influență. Afirmarea cea mai eficientă a politicului, în general a vieții profane, împotriva Bisericii a aparținut unui agent politic inedit, specific Europei creștine, și anume regele, „regele creștin". Am să vorbesc mai pe larg despre asta data viitoare, „regele creștin" a fost un operator istoric de o extraordinară complexitate și fecunditate: a reprezentat, succesiv sau chiar simultan, vârful piramidei vasalităților feudale și suveranul raționalizator, modernizator și naționalizator. Persoana lui putea fi foarte mediocră, dar prin rolul său teologico–politic el lega trecutul de viitor și asigura uimitoarea durată și continuitate istorică proprie corpurilor politice europene. Prin el, națiunea a intrat în lume și a devenit forma politică dominantă și aproape exclusivă a lumii creștine.

Îmi rămâne să vă spun câteva cuvinte despre imperiu. Fără îndoială, această formă politică nu a regăsit niciodată în lumea creștină locul pe care-l ocupa în lumea păgână. Dar

ea n-a încetat să contribuie la istoria noastră. Trec peste istoria Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germanică, care nu a decedat oficial decât în 1806, peste șocul produs de un alt imperiu, cel al lui Napoleon, peste rolul ideii de imperiu în formarea monarhiilor naționale – „regele este împărat în regatul său“ –, peste imperiile coloniale ale națiunilor europene, și mă limitez la epoca prezentă. Voi distinge trei imperii, sau trei tipuri de imperii: un imperiu real, un imperiu posibil, un imperiu virtual.

Imperiul real este evident imperiul american. Statele Unite nu îndeplinesc doar o „funcție de imperiu“, nu reprezintă doar asiguratorul, consumatorul și puterea de intervenție de ultimă oră, cum a fost Marea Britanie în secolul al XIX-lea, ci exercită, mai mult decât a făcut-o vreodată Marea Britanie, o veritabilă guvernare imperială, prin intervențiile financiare, diplomatice sau militare directe, dar mai ales prin faptul că fixează regulile potrivit cărora majoritatea cetățenilor planetei consimt să trăiască: tribunalele americane, agențiile americane de *rating*, procedurile contabile americane sunt considerate de americani *și de ceilalți* ca purtătoare de norme universale. Unul dintre semnele caracterului imperial este că limita dintre interior și exterior tinde să se estompeze: orice neamerican este un cetățean potențial al Statelor Unite, iar jurisdicția americană tinde implicit – sau chiar explicit – să se extindă la ansamblul planetei. Este important să adăugăm că imperiul american este un imperiu îndeobște binevoitor și adesea luminat. În multe circumstanțe, a meritat chiar calificativul de generos, și e singurul imperiu, alături de cel al lui Alexandru, aflat într-o asemenea situație.

Ar fi imprudent să deducem din aceste fapte – verificabile, cred – justificarea unei politici „imperialiste“ sau, potrivit unui eufemism în vogă, „unilateraliste“. Oricât de puternic

și de întins ar fi imperiul american, el își atinge în mod natural limitele. Limita cea mai constrângătoare este de ordin „gnoseologic": Statele Unite au prea multe interese în lume și sunt prea puțin preocupate de restul lumii ca s-o poată guverna fără sprijinul aliaților sau chiar al rivalilor lor. Suntem tentați să spunem că Statele Unite reprezintă un soi de „instrument comun" de care se slujește lumea pentru a se guverna. Politica americană poate, desigur, urmări în mod legitim interesele Statelor Unite, dar trebuie să ia în calcul această natură de „instrument comun". Iată de ce, de altminteri – să o spunem în treacăt –, ideea unui „scut antirachetă", propusă de actuala administrație americană, reprezintă o idee atât de proastă. Lăsând deoparte orice considerație legată de fezabilitate și de cost, înțelegem lesne că orice progres al acestui „scut" nu ar face decât să agraveze „deficitul gnoseologic" al politicii externe americane. E plăcut să te simți puternic, e plăcut poate și ca americanii să se simtă cei mai puternici – *on top of the world* –, dar sentimentul bazat pe o invulnerabilitate cvasiabsolută le-ar tăia orice elan să trateze cu un minimum de competență și de inteligență crizele cele mai grave ale planetei pe care sunt singurii – și vor rămâne multă vreme singurii – care să le poată trata. Firește, e prea devreme ca să evaluăm consecințele atacului terorist de la 11 septembrie 2001 asupra relațiilor dintre Statele Unite și restul lumii.

Imperiul posibil este cel pe care-l va clădi într-o bună zi Europa în cazul în care construcția Europei va ajunge la vreun rezultat. Am să mă ocup mai târziu de această chestiune.

Imperiul „virtual" – poate nu e cea mai fericită expresie – are o cu totul altă natură. Ar fi vorba de imperiul lipsit de o forță comună, cu excepția firavului ONU, constituit din ansamblul umanității, al actualei specii umane. Dar oare umanitatea, ca ansamblu al oamenilor vii, are o existență politică

reală, sau cel puțin potențială? Teoreticianul cel mai sistematic al imperiului, poetul Dante, scrie în *De monarchia* că „există o operație specifică umanității universale – *est (ergo) aliqua propria operatio humanae universitatis*“[12]. Există o asemenea „operație specifică umanității universale“? Rousseau neagă acest lucru: „Nu există între oameni o societate naturală și generală.“[13] Iată de ce Rousseau a fost un partizan atât de vehement al cetății antice, sau al națiunii care seamănă cel mai mult cu cetatea: oamenii nu pot trăi decent decât într-o comunitate instituită în interiorul anumitor limite. Vă dați seama de influența politică practică a acestei mari probleme teoretice. Dacă socotiți, ca Dante, că există o societate generală a speciei umane, că aceasta este virtual în ordine în ansamblul său, veți privilegia o versiune sau alta a imperiului, de pildă veți privilegia actuala construcție europeană, inclusiv cu caracterul de extindere indefinită care o caracterizează. Dacă credeți, ca Rousseau, că o asemenea societate – că o asemenea ordine – nu există, veți fi, asemeni lui, partizanul națiunii, adică al unei ordini politice care-și recunoaște particularitatea.

---

12. *La Monarchie*, I, 3, Belin, col. „Littérature et politique“, Paris, 1993, p. 84.

13. *Manuscrit de Genève* (este vorba de prima versiune a *Contractului social*), I, 2, în *Oeuvres complètes*, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade“, Paris, 1964, vol. III, p. 288.

CAPITOLUL V

NAȚIUNEA ȘI LUCRAREA DEMOCRAȚIEI

Am încercat să creionez un tablou sumar al formelor politice. M-am străduit îndeosebi să schițez relația dinamică determinantă pentru istoria Europei, și anume relația dintre cetate, imperiu și Biserică, ce și-a aflat „soluția" în națiune. Aș vrea acum să-mi concentrez atenția asupra formei-națiune, asupra națiunii luate în ea însăși și pentru ea însăși. Am să încep prin a încerca să descriu faptul – sau fenomenul – națiunii; apoi, am să prezint și am să discut cartea lui Ernest Gellner care are marele merit de a propune o temă plauzibilă și chiar puternică despre sensul social al națiunii; în fine, am să analizez relația dintre națiune și democrație, care nu pune doar o problemă de sociologie istorică, ci și o problemă spirituală. Să începem cu începutul, cu *descrierea* națiunii.

Am putea intitula această parte: „națiunea, sau cele trei autarhii". Inspirându-mă din textul lui Jean Baechler[1], voi distinge între autarhia economică, autarhia diplomatică și strategică și autarhia pasională. Cum cele trei autrahii sunt astăzi pe cale să se erodeze, vedem mai limpede ca niciodată că ele erau, sunt constitutive formei-națiune, esențiale pentru existența acestei forme. Înțelegem mai bine lucrurile atunci când ele au încetat să mai meargă de la sine, adică, din punct de vedere istoric, când riscă să dispară, să moară.

1. „Dépérissement de la nation?", *Contrepoints et commentaires*, Calmann-Lévy, Paris, 1996.

Să examinăm mai întâi *autarhia economică*. A vorbi de autarhie economică reprezintă astăzi aproape un pleonasm, în măsura în care primul sens al substantivului este pentru noi unul economic: a trăi în autarhie înseamnă a trăi din propriile resurse, cele ale grupului și teritoriului căruia îi aparții, fără a avea nevoie să importi bunuri sau servicii, fără a avea nevoie să faci comerț sau să participi la schimbul de bunuri. Termenul autarhie evocă astăzi idei și imagini antipatice. Ne gândim la economiile de război, de pildă la cea a Germaniei în timpul Primului Război Mondial, a cărei industrie chimică multiplica surogatele menite să se substituie produselor pe care blocada aliată o împiedica să le importe. Ne gândim la regimurile totalitare, la Albania până nu de mult, la Coreea de Nord chiar și în zilele noastre[2] etc. Ideea de autarhie evocă un trecut de închidere și repliere în sine și, firește, alegem un viitor de deschidere... În același timp, trebuie să fim conștienți că, până la o dată destul de recentă, o anumită autarhie a reprezentat dorința și legea tuturor corpurilor politice – desigur, cu excepția celor a căror activitate principală era comerțul, care erau, ca să spunem așa, specializate în comerț, ca odinioară orașele din nordul Germaniei sau astăzi Hong Kongul. Multă vreme, comerțul s-a dezvoltat mai mult în interiorul națiunilor decât între națiuni. Într-o carte importantă, Karl Polanyi a subliniat că „marea transformare", adică desfășurarea economiei de piață moderne, era inseparabilă de constituirea piețelor *naționale*: piața economiei de piață a fost mai întâi și mult timp îndeosebi piața *națională*.[3] O singură țară din Europa a renunțat în mod

2. Regimul său „autarhic" a ruinat-o: nu mai supraviețuiește decât cu sprijin alimentar străin, în special american.

3. Vezi *The Great Transformation* [1944], trad. fr. *La Grande Transformation*, Gallimard, Paris, 1983.

deliberat la autarhie de la mijlocul secolului al XIX-lea, Marea Britanie, care, o dată cu *Corn Laws* (1846), a consimțit să depindă de exterior pentru alimentația sa de bază: sentimentul său de siguranță se baza pe superioritatea ei industrială și financiară generală, precum și pe supremația ei pe mare. Desigur, posedarea unui imperiu colonial le-a permis anumitor națiuni de pe continentul european să se bucure de o autarhie mai puțin încorsetată.

Abia după al Doilea Război Mondial, și ca reacție la „protecționismul" care marcase perioada interbelică și contribuise, se credea, la dezvoltarea naționalismului belicos, piețele interne, piețele naționale, s-au deschis cu adevărat și, ca să spunem așa, sistematic: „Deschiderea piețelor europene unele față de altele și mai ales deschiderea lor spre piața atlantică și mondială datează, în esență, din marea și intensa fază de creștere care merge din 1950 până în 1974."[4] Anxietatea pe care o trezesc astăzi „delocalizările" nu decurge doar din convingerea, justificată sau nu, că de fapt concurența țărilor cu salarii mici contribuie puternic la șomajul din țările dezvoltate: „globalizarea" neliniștește în primul rând pentru că rănește sentimentul de autarhie economică, inseparabil, până nu demult, de apartenența la o națiune.

Cea de-a doua autarhie care trebuie analizată este *autarhia diplomatică și strategică*. În termeni mai obișnuiți, este vorba de independența și de suveranitatea națională. Fiecare națiune – și tocmai asta contribuie decisiv la definirea ei ca națiune – își determină „suveran" activitatea exterioară, își alege alianțele, „deosebește între prieteni și dușmani", face război sau face pace. Se spune adesea – eu însumi am afirmat-o – că națiunile europene au pierdut această independență în urma celui de-al Doilea Război Mondial, când

4. J. Baechler, *Contrepoints et commentaires*, *op. cit.*, p. 487.

continentul european a fost împărțit în două și când „cortina de fier“ s-a ridicat pe linia de demarcație definită de punctele de întâlnire dintre armata sovietică și cea americană. Firește, este un lucru adevărat, dar am putea stabili fără să greșim sfârșitul acestei autarhii diplomatice și strategice într-o epocă anterioară, mai exact în 1917, când sosirea primelor trupe americane a făcut să se încline balanța Primului Război Mondial în favoarea Aliaților. Cele „paisprezece puncte“ ale președintelui Wilson fixează spiritul în care va fi elaborat tratatul de la Versailles. Dar, așa cum știți, Senatul american nu a ratificat tratatul, iar Statele Unite au refuzat să participe la Societatea Națiunilor pe care o dorise președintele Wilson. În orice caz, începând din 1917, Statele Unite au fost un membru cu puteri depline, ba chiar un membru decisiv, în concertul european: abținerea lor, „izolaționismul“ lor, începând din 1919, a avut tot atâtea consecințe, cel mai adesea nefericite, ca și participarea lor după 1945 – de astă dată cu consecințe îndeobște fericite. Ultima acțiune externă a națiunilor europene pe care o putem considera „independentă“, ultima lor tentativă de a menține sau a redobândi o anumită autarhie diplomatică și strategică este intervenția franco-britanică la Suez în 1956, când un corp expediționar franco-englez a pus stăpânire pe zona canalului ca replică la naționalizarea canalului Suez de către colonelul Nasser. A fost un fiasco desăvârșit, operațiunile fiind repede oprite sub presiune americană, iar corpul expediționar a fost rechemat. Vom reveni la aceste chestiuni diplomatice și strategice, dar trebuia subliniată de pe acum importanța autarhiei diplomatice și strategice în definirea națiunii, insistând totodată asupra faptului că erodarea acestei autarhii este o lungă poveste care datează din faza finală a Primului Război Mondial. Când spunem astăzi că națiunile europene își „abandonează“ suveranitatea pentru

a construi Europa federală, că își „transferă" suveranitatea Uniunii Europene, afirmația nu este cu siguranță valabilă în ce privește suveranitatea diplomatică și militară: aceasta a fost în mare măsură abandonată sau pierdută de multă vreme. În acest sens, construcția Europei este o consolare pentru neputința noastră diplomatică și strategică: fiecăreia dintre națiunile noastre ea îi lasă impresia că înfăptuiește o „acțiune externă". O consolare, dar nu și – sau nu încă – un remediu. Suma neputințelor noastre nu a produs până în prezent decât o neputință la scară mai mare. Vom vorbi foarte curând despre acest lucru.

Cea de-a treia autarhie, care, după Jean Baechler, intră în definiția națiunii, este ceea ce el numește *autarhia pasională*. Formula nu sună prea bine, dar ea desemnează în mod expresiv ceva foarte important: „*Autarhia pasională* înseamnă posibilitatea de a concentra asupra comunității politice orice identificare afectivă cu o colectivitate și de a adresa celorlalte comunități politice toate sentimentele negative de ură, dispreț și teamă. [...] În termeni concreți, pentru ca Franța să existe, trebuia ca francezii să simtă că există ca francezi, împotriva englezilor și germanilor, și invers."[5] „Identificarea pasională" este mai mult și altceva decât „sentimentul național", chiar dacă acesta e cuprins în ea: națiunea face ca în ea să fuzioneze toate celelalte identificări care-i sunt de-acum înainte complet subordonate. În ordinea tradițională, prenațională, „sentimentul de apartenență se leagă pe de o parte de entitățile locale – parohia, senioria, «ținutul» –, iar pe de altă parte de persoana regelui ca reprezentant vremelnic al unei dinastii. Într-o oarecare măsură, francezii există ca supuși respectuoși ai regelui Franței, dar Franța nu reprezintă decât spațiul unde

5. *Ibid.*, pp. 486–487.

se exercită puterea acestei dinastii. Pentru ca națiunea să apară, a fost nevoie ca francezii și Franța să sfârșească prin a se întâlni. Întâlnirea a avut loc în două etape. Prima se situează în secolele XIV–XV și a fost îndreptată împotriva englezilor. Cea de a doua, decisivă, s-a petrecut împotriva dinastiei înseși, în timpul Revoluției"[6]. Firește, nu am timp să examinez prima etapă, care a fost ilustrată prin acțiunea de-a dreptul extraordinară a Ioanei d'Arc. Dar trebuie să spun două vorbe despre a doua etapă, care dă întreaga semnificație noțiunii de „autarhie pasională".

Știm cu toții că *Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului de la 1789* decretează că „națiunea este sursa esențială a principiului oricărei suveranități" (art. 3)*. Ceea ce merită subliniat este că ideea și sentimentul națiunii saturează, ca să spunem așa, corpul politic al Franței chiar și înaintea Declarației, încă de la reuniunea deputaților stării a treia din Stările Generale. Decizia unilaterală a reprezentanților stării a treia de a face singuri, fără ordinele privilegiate, verificarea comună a mandatelor a declanșat procesul de transformare a Stărilor Generale în Adunare Națională. Cum se vor numi reprezentanții stării a treia? Constituie ei o adunare a reprezentanților „poporului", adică a unei *părți*, oricât de majoritare, a corpului politic, cealaltă parte fiind constituită din ordinele privilegiate, sau o adunare a reprezentanților întregului ansamblu, fără părți, al corpului politic, așadar ai „națiunii"? Mirabeau a propus prima formulă, Sieyès pe cea de a doua. Moțiunea lui Sieyès a avut câștig de cauză: verificarea comună fiind un drept al națiunii indivizibile, reprezentanții stării a treia nu pot fi doar reprezentanții stării a treia, sau

6. Vezi J. Baechler, *Démocraties*, *op. cit.*, p. 489.

* Vezi *Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului de la 1789*, în ed. cit., p. 14. (*N.t.*)

ai poporului, adică ai unei părți a națiunii, ei reprezintă întreaga națiune.[7] Înainte de acest moment, înainte de această clipă, am putea spune, corpul politic numit Franța era articulat prin împărțirea în trei ordine. De acum încolo, el nu mai are o articulare internă, este unificat și indivizibil: faptul național saturează spațiul politic. În orice punct al națiunii, nu există decât națiunea, sau un reprezentant al națiunii.

Ne dăm seama, această fuziune a tuturor elementelor în creuzetul națiunii unitare și indivizibile reprezintă mai mult și altceva decât sentimentul național tradițional. Dar de ce ar determina acest moment fuzional sensul națiunii europene moderne? Faptul național nu se reduce, desigur, la faptul revoluționar, dar ceea ce este comun între realitatea națională obișnuită și momentul revoluționar e afirmarea unității și omogenității interioare. Ceea ce distinge națiunea de ordinea politică precedentă este că ea reprezintă un corp politic al cărui conținut e omogen, sau tinde spre omogenitate. Ce înseamnă asta?

*

Pentru a înțelege mai bine, trebuie să apelăm la lucrarea lui Ernest Gellner, care a făcut în mod strălucit sociologia acestei omogenități naționale. Să citim deci *Națiuni și naționalism*.

Să începem, alături de Gellner însuși, cu câteva definiții: „Naționalismul este mai întâi un principiu politic, care statuează că unitatea politică și cea națională ar trebui să fie congruente. [...] naționalismul este o teorie a legitimității politice, care cere ca granițele etnice să nu le taie de-a curmezișul pe cele politice, și, mai ales, ca granițele etnice din interiorul unui stat dat [...] să nu îi separe pe deținătorii puterii

7. Vezi Ladan Boroumand, *La Guerre des principes: les assemblées révolutionnaires face aux droits de l'homme et à la souveraineté de la nation*, Ed. de l'EHESS, Paris, 1999.

de rest."[8] Suntem tentați să spunem că, formulat astfel, principiul naționalist nu este decât o aplicare sau o versiune a principiului democrației reprezentative: în cazul în care conducătorii nu aparțin aceleiași etnii, sau „naționalități", ca masa poporului, aceasta se va considera oprimată, în orice caz prost reprezentată. E adevărat, dar Gellner are mai puțin în vedere principiul democratic, sau reprezentativ, sau chiar naționalist, de legitimitate ca atare, cât tipul de societate care corespunde acestui principiu, adică unei societăți unificate și interior omogene. Tocmai de acest fapt social inedit este interesat sociologul Gellner. El îi scoate în evidență specificitatea, amintind câteva caracteristici de ordin prenațional, în cazul nostru – ale Vechiului Regim (deși Gellner, care este foarte savant, nu-și limitează referințele la Europa).

În vechea ordine, majoritatea oamenilor, mulțimea, poporul, trăiesc la un eșalon subnațional: în parohie, seniorie, „ținut", ca să reiau termenii pe care i-am împrumutat adineauri de la Baechler. Cei care-i guvernează trăiesc și gândesc la un eșalon supranațional: acest lucru este eminamente valabil pentru cler, atunci când aparține unei Biserici supranaționale, ba chiar „universale", în cazul Bisericii catolice, dar este adevărat și pentru aristocrația ai cărei arbori genealogici desenează o rețea ce ignoră în bună măsură frontierele politice „naționale", și asta e valabil chiar și pentru conducătorii „națiunii", regi și regine care sunt adeseori niște străini, ori au de multe ori soții/soți de o altă „naționalitate". Faptul că regina era austriacă, așadar „străină", era în sine cât se poate de banal sub Vechiul Regim. Numai pentru că realitatea națională era deja intens prezentă la sfârșitul secolului al XVIII-lea Maria Antoaneta a fost poreclită cu ostilitate

---

8. E. Gellner, *Națiuni și naționalism*, ed. rom. cit., pp. 9, 10.

austriaca sau *străina*. Astfel, în ordinea prenațională, nu existau, ca să spunem așa, decât subnaționali și supranaționali; în ordinea națională sau „naționalistă", nu există – fie că e vorba de guvernați sau de guvernanți – decât „naționali".

Ce s-a întâmplat? Gellner răspunde: s-a întâmplat „societatea industrială". Noțiunea de „societate industrială" – în opoziție cu „societatea militară și tehnologică" – aparține inițial tradiției sociologice inaugurate de Saint-Simon și Auguste Comte. Originalitatea lui Gellner constă în a deduce faptul național din faptul industrial, din faptul „societății industriale". El explică în capitolul III ce înțelege mai exact prin această noțiune. Iată punctele principale. Este vorba mai întâi de o societate „rațională". Noțiunea a fost impusă de Max Weber, dar Gellner îi conferă un sens mai radical, sugerat de filozofiile lui Descartes, Hume și Kant: societatea noastră presupune – sau se percepe ca – o lume coerentă, omogenă, inteligibilă prin mijlocirea unui limbaj în principiu accesibil tuturor. Toate faptele acestei lumi, toate „faptele sociale", sunt susceptibile de a fi puse în relație unele cu altele. Fiind astfel, în principiu, comprehensibilă de la un capăt la altul, o asemenea societate poate fi transformată și ameliorată: ea e socotită ca trebuind-să-fie-neîncetat-ameliorată. Societatea industrială, sau rațională, se autopercepe în orizontul progresului. Așadar, fostei stabilități a rolurilor sociale îi succedă ceea ce numim, în mod sugestiv, „mobilitatea socială", necesară optimizării produsului social.

Dar ce se întâmplă când asemenea schimbări sunt constante și permanente, când ele devin trăsătura constitutivă a unei ordini sociale? „Prin răspunsul la această întrebare", scrie Gellner, „se rezolvă cea mai mare parte a problemei naționalismului. Naționalismul își are rădăcinile într-un *anume tip* de diviziune a muncii, care este complex și se află

în schimbare continuă, cumulativă."[9] Această diviziune a muncii pretinde, pentru a funcționa, un sistem educativ central și standardizat care oferă unui număr cât mai mare de copii și adolescenți o educație comună și standardizată, educație care îi face capabili să participe la această diviziune a muncii. Firește, o asemenea formație nu poate fi asigurată de familie sau de grupul local, aceste mici „segmente" care asigurau esențialul educației în epocile anterioare. Gellner își rezumă astfel analiza: „Nu ghilotina, ci inspirat numitul *doctorat d'État* este principalul instrument și simbol al puterii de stat. Monopolul educației legitime este acum mai important, mai esențial decât monopolul violenței legitime."[10] În opinia lui Gellner, așadar, dacă forma națională a fost elaborată și a avut câștig de cauză este pentru că numai ea e capabilă să ofere cadrul politic al unei asemenea societăți industriale și raționale. Numai ea oferă un cadru destul de vast și totodată destul de omogen pentru funcționarea unei asemenea societăți.

Aceasta este, schițată sumar, teza lui Gellner. Este una dintre tezele cele mai interesante din sociologia politică despre faptul național. Ea face în mod convingător legătura între un mare număr de factori: tocmai asta se și așteaptă de la o teză sau de la o ipoteză științifică. În același timp, cum se întâmplă cu orice teză sau ipoteză științifică, apar două întrebări: prima, de a ști dacă ea nu lasă deoparte, fără o explicație satisfăcătoare, unele aspecte foarte importante ale fenomenului pe care pretinde că-l explică; a doua, dacă o altă teză sau ipoteză nu prezintă la fel de bine, sau chiar mai bine, fapte de care se ocupă ea însăși.

---

9. *Ibid.*, p. 42.
10. *Ibid.*, p. 57.

Să analizăm mai întâi pe scurt prima întrebare. E ciudat, dar se pare că teza lui Gellner despre naționalism nu are o explicație pentru un fenomen major legat totuși de naționalism, și anume rivalitățile naționale și conflictele dintre națiuni. Mai rău, se pare că ea face acest fenomen deosebit de ininteligibil. Din ce cauză societățile industriale omogene, sau pe cale de omogenizare, au fost agenți sau subiecți ai celor mai mari conflicte pe care le-a cunoscut vreodată Europa, și chiar lumea întreagă? Nimic din funcționarea socială pe care Gellner o descrie atât de bine nu face inteligibil conflictul inexpiabil dintre „societatea industrială" Franța și „societatea industrială" Germania. În societatea industrială, sau rațională, a lui Gellner, membrii societății nu trăiesc – ca să spunem așa – decât *în interiorul* societății lor: de unde ar apărea atunci conflictul dintre două societăți industriale, care presupune, dimpotrivă, ca membrii unei societăți să aibă ochii ațintiți asupra membrilor celeilalte societăți? Există aici, cred, o mare dificultate pentru teza lui Gellner.

Să trecem la a doua întrebare, aceea de a ști dacă o altă teză nu ar prezenta la fel de bine, sau chiar mai bine, faptele. Nu încape nici o îndoială că, în fiecare etapă a demonstrației lui Gellner, suntem tentați să subsumăm unui alt termen fenomenele pe care le descrie atât de bine și să vorbim despre o societate „democratică" acolo unde el vorbește despre societatea „industrială". Această societate în care nimeni nu este fixat la locul său, ci poate ajunge în principiu oriunde grație educației, această societate unde nici o separație publică nu ar putea să împiedice comunicarea socială, această societate unde guvernanții seamănă în esență cu guvernații, în fine, această societate unde oamenii sunt egali – oare nu e numită îndeobște societate democratică? Se va spune: ce importanță are? Puteți numi „democratic" tipul de societate pe care Gellner îl numește „industrial", puțin contează, nu

e decât o chestiune de vocabular: problema este să cădem de acord asupra fenomenelor desemnate prin aceste cuvinte. E adevărat, dar mi se pare că noțiunea de democrație este mai bogată decât noțiunea de societate industrială: deși prezintă fenomene acoperite de noțiunea de societate industrială, ea permite într-un fel și explicarea unor aspecte foarte importante ale formei-națiune pe care noțiunea de societate industrială le lasă neexplicate, în primul rând acela, capital, pe care l-am menționat adineauri, privitor la rivalitățile și războaiele naționale. Democrația nu înseamnă doar egalitate, ci și libertate. Iar libertatea, pentru grup, ca și pentru individ, este faptul de a te guverna tu însuți. Acest „a te guverna tu însuți", pentru un corp politic aflat în mijlocul altor corpuri politice care vor și ele „să se guverneze ele înseIe", înglobează posibilitatea, probabilitatea, poate chiar necesitatea unor frecușuri, ciocniri, conflicte, războaie. Și apoi, a te guverna tu însuți înseamnă a vrea *să fii tu însuți*, înseamnă a te afirma tu însuți, și asta presupune cu necesitate, pare-se, rivalitatea cu alte corpuri politice care vor și ele să se afirme.

Gellner îl critică energic pe unul dintre colegii săi, Elie Kedourie, care-i atribuie lui Kant paternitatea naționalismului. Așa e. Este foarte dificil să faci din Kant un autor naționalist. Kant este „universalist", poate cel mai universalist dintre filozofi. În acest punct, cred că Gellner are dreptate. Dar, vorbind despre noțiunea kantiană de autodeterminare, el scrie următoarele: „Ce legătură, alta decât verbală, are ea cu autodeterminarea națiunilor? Nici una. Pentru Kant, cu adevărat suverană este natura umană individuală [...] și ea este universală și identică la toți oamenii."[11] Mi se pare că Gellner introduce aici o separație greu de susținut între individ și colectiv, o separație dezavuată de Kant însuși, care

11. *Ibid.*, p. 194.

era „republican". În orice caz, cum să ignori faptul că ideea autodeterminării, a autonomiei, o dată desprinsă, își are propria logică, propria mișcare, propriul elan?

Gellner citează de altfel aprobator un fragment aparținând lordului Acton, foarte interesant în acest context: „A venit atunci o vreme în care s-a încetățenit pur și simplu ideea că națiunile nu trebuie guvernate de străini. Puterea legitim dobândită și exercitată cu moderație a fost declarată nelegitimă."[12] Să înțelegem prin asta: de la o vreme, chiar și puterea legitimă exercitată cu măsură – de exemplu, cea a regelui Franței la sfârșitul secolului al XVIII-lea – a părut insuportabilă. Nu mai e suficient *să fii guvernat* în mod tolerabil, vrei *să te guvernezi* singur. Și, pentru a te guverna tu însuți, trebuie, în corpul politic, să pui capăt distincției între părțile care comandă și părțile care se supun, trebuie topite împreună toate părțile corpului politic, trebuie produs un corp omogen susceptibil să fie animat de o voință comună. Am putea spune: numai un individ se poate guverna el însuși; așadar, pentru a se guverna el însuși, un corp politic trebuie să devină cât mai asemănător cu un individ; iar națiunea este acest corp politic *individual*. Ca orice individ care are conștiința individualității sale, care se dorește acest individ și nu un altul, ea este orgolioasă, în orice caz vanitoasă, adesea iritabilă, uneori agresivă.

Așadar, națiunea modernă este, în parte, o expresie a proiectului democratic modern. Grație formei-națiune, „a te guverna tu însuți", care, în forma-cetate, nu se putea referi decât la puțini cetățeni, include și îmbrățișează de acum înainte milioane, zeci de milioane de cetățeni. A percepe amploarea acestui fapt înseamnă a înțelege și, într-o oarecare măsură, a legitima extrema mândrie a marilor națiuni europene în

12. *Ibid.*, p. 198.

secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX: în Marea Britanie, în Germania, în Franța, predomina sentimentul că se ajunsese la un vârf al istoriei, că avangarda europenilor elaborase forma politică ultimă a vieții civilizate. Nu e suficient să spunem că democrația și națiunea sunt două maniere de a exprima proiectul de *self-government*. Dinamismul social indus de faptul național și dinamismul social indus de faptul democratic se suprapun și se consolidează unul pe celălalt: democrația și națiunea sunt niște factori de omogenizare internă. Diferențele sociale, religioase, diferența dintre oraș și sat, toate aceste diversități tind să se topească în națiunea-Franța sau – și într-un fel e același lucru – în republica democratică. „Țăranii" devin „francezi" în același timp în care devin „cetățeni".

*

Totuși, fiindcă nimic nu e simplu pe lume, democrația și națiunea nu sunt doar niște aliați, sunt și adversari, ba uneori chiar dușmani. Pe măsură ce secolul al XIX-lea avansează, democrația progresează și națiunea se afirmă, se dezvoltă și partide pe care le putem numi – și care se autointitulează – „naționaliste", de pildă Acțiunea franceză [*Action française*] în Franța. Or, aceste partide naționaliste erau cel mai adesea niște partide antidemocratice. Desigur, ele declarau că sunt preocupate de binele poporului: Acțiunea franceză susținea că democrația reprezentativă îi reprezenta foarte prost pe francezi, că „țara legală" era o expresie nefericită a „țării reale", și în acest sens ea se înscria în logica democrației reprezentative. Dar o făcea împotriva voinței ei: Acțiunea franceză dorea să restabilească diferențele, articulațiile interioare ale corpului politic, care fuseseră topite și contopite de republica democratică. Ea viza, firește, o „guvernare bună", dar această „guvernare bună" avea drept condiție prealabilă

sfârșitul „autoguvernării“ republicii democratice. În general, pe măsură ce secolul al XIX-lea se apropie de sfârșit, indivizii și grupurile care, dintr-un motiv sau altul, sunt ostili mișcării democratice vin să îngroașe rândurile partidelor naționaliste. Tocmai în numele națiunii se încearcă păstrarea și restabilirea independenței instituțiilor de comandă – mă refer, fără îndoială, la independența lor în raport cu controlul democratic. Printre aceste instituții de comandă, prima, cea mai prestigioasă, este evident armata. Astfel, națiunea este deopotrivă condiția și expresia democrației, precum și referința și resursa dușmanilor democrației. Ea este deopotrivă cadrul autoguvernării (*self-government*) și marele fapt opus autoguvernării. A fi-francez (sau german, sau italian) este elementul însuși al exercitării libertății, dar este și faptul necesar care îi poate fi opus libertății: de vreme ce ești francez, trebuie să te îngrijești mai întâi de onoarea armatei franceze, iar dacă prima ta grijă este onoarea armatei franceze, nu te poți îndoi de vinovăția căpitanului Dreyfus...

Această ambivalență a națiunii în raport cu democrația este foarte tulburătoare pentru cetățean. Ea a contribuit în mare măsură la violentele dezordini care au marcat viața politică și spirituală a națiunilor europene la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX. Într-adevăr, într-o asemenea situație partidele opuse nu știu ce fac pentru că nu pot recunoaște ce au în comun cu adversarul – în acest caz, ceea ce leagă în mod intim democrația și națiunea. Logica luptei face ca partidul „democratic“ să devină nu numai dușmanul proclamat al națiunii, ci și dușmanul efectiv al democrației, iar partidul „naționalist“ să devină nu numai dușmanul proclamat al democrației, ci și dușmanul efectiv al națiunii. Aceasta se poate observa în acele grupări politice, naționale sau transeuropene care, după Primul Război Mondial, au dat naștere mișcărilor totalitare. În același timp, dacă

ambivalența națiunii în raport cu democrația este foarte tulburătoare pentru cetățean, ea își pierde o mare parte din mister din clipa în care observăm următoarele: această ambivalență este ambivalența însăși a individului, sau a individualității. Individul uman, oricare ar fi el, prezintă aceeași ambivalență. Natura sa de individ – a fi acesta sau celălalt – este condiția de exercitare a libertății sale. În același timp, individualitatea individului, natura sa individuală, se poate opune libertății sale. Individului i se poate spune, își poate spune el însuși: „Fii liber! Fă ce vrei!" Dar i se poate spune, și își poate spune: „Fii tu însuți! Devino ce ești!" În contextul politic, „Fii liber!" este îndemnul „democratic"; „Fii tu însuți!" este îndemnul „naționalist".

Aceste considerații permit lămurirea celui mai celebru text – în Franța cel puțin – despre națiune, și anume conferința lui Renan intitulată tocmai: „Qu'est-ce qu'une nation?" (ținută la Sorbona în data de 11 martie 1882). Începând cu această conferință, sau chiar începând cu scrisorile trimise de Renan lui David Strauss în timpul războiului din 1870[13], concepția franceză despre națiune – aceasta este o alegere liberă, „un plebiscit cotidian" – e în mod curent opusă concepției germane – națiunea este o comunitate de limbă și de rasă. Această opoziție este cât se poate de reală. Ea poate fi percepută și astăzi în diferența dintre legislațiile privitoare la naturalizarea străinilor, chiar dacă această diferență s-a redus o dată cu noua legislație germană. Dar sunt două versiuni distincte, opuse, dacă vrem, *în interiorul* unei *aceleiași* forme. Putem prefera, ca Renan, ca majoritatea dintre noi, concepția franceză concepției germane, dar ideea franceză

13. Aceste texte pot fi găsite în Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? et autres écrits politiques*, prezentat de Raoul Girardet, Imprimerie nationale, col. „Acteurs de l'Histoire", Paris, 1996.

de națiune nu se opune ideii germane așa cum adevărul se opune erorii. Ceea ce definește problema națiunii este tocmai faptul că națiunea comportă totodată ideea germană și ideea franceză: ea reprezintă întotdeauna dificilul amalgam al nașterii și libertății.

CAPITOLUL VI
EUROPA ŞI VIITORUL NAŢIUNII

Am insistat asupra ambivalenţei care caracterizează relaţia dintre naţiune şi democraţie. Cu ajutorul lui Ernest Gellner, dar luând totodată o anumită distanţă în raport cu tezele sale, am subliniat că naţiunea modernă este parţial o expresie a proiectului democratic modern. Am văzut că graţie naţiunii, formei-naţiune, dorinţa umană naturală de „a te guverna tu însuţi" care, până atunci, nu-şi putuse găsi împlinirea decât în forma-cetate – morfologie politică ce nu poate cuprinde decât un număr mic de cetăţeni – această dorinţă umană naturală se poate realiza acum într-o formă ce reuneşte milioane, zeci, poate sute de milioane de cetăţeni. Democraţia a putut fi înfăptuită în marile state numai datorită regimului reprezentativ şi *formei-naţiune*. La sfârşitul secolului al XIX-lea, în Marea Britanie, în Franţa, în Italia, în Statele Unite, orgoliul naţional se confundă în mare măsură cu mândria democratică. Acest fapt social major, omogenizarea internă, derivă în aceeaşi măsură, sau într-o proporţie imposibil de precizat, din progresele naţiunii şi din progresele democraţiei, aşa cum rezultă şi din fenomenul instrucţiei publice sau al educaţiei naţionale. Se participă la o aventură comună care leagă într-o aceeaşi urzeală prezentul democratic de trecutul monarhic, şi care promite un viitor de măreţie naţională şi umană. Legătura dintre naţiune şi democraţie a fost atât de strânsă, încât unii mai nutresc şi astăzi convingerea că este vorba despre o legătură esenţială, că *regimul* democratic mo-

dern este inseparabil de *forma* națională. Această convingere îi motivează pe cei mai luminați dintre indivizii ostili construcției europene, sau măcar pe cei mai neliniștiți de forma pe care ea a căpătat-o. Paul Thibaud pune întrebarea: „Raportul originar dintre națiune și democrație poate fi oare destrămat, și în ce condiții?"[1]

În același timp, și în sens invers – aceasta este ambivalența –, ideea națională devine din ce în ce mai mult, pe măsură ce secolul al XIX-lea se apropie de sfârșit, referința și resursa dușmanilor democrației. Obiectivitatea apartenenței naționale – obiectivitate manifestată în *naștere* și în *limbă* – devine un fapt ce poate fi opus subiectivității voinței democratice. Nu contează ceea ce vrei – ce importanță are firava ta voință individuală? –, ci ceea ce ești, și ești ceea ce-a făcut din tine poporul tău de baștină, națiunea în sânul căreia te-ai născut! Iar naționaliștii – aici termenul se impune – opun instituțiile salutare, instituțiile de comandă, armata în primul rând, cele care reprezintă sau încarnează națiunea seculară, instituțiilor ce instigă în secret la dezordine, cele care reprezintă voința momentană și superficială a populației, adică în primul rând Adunarea națională, reprezentanții poporului. În naționalismul propriu-zis, națiunea devine dușmana democrației. Cum Europa a fost pustiită în secolul XX de dezlănțuirea naționalismelor, este absolut natural că a fost conceput proiectul de a lăsa definitiv în urmă naționalismul, de a-i tăia rădăcinile abolind progresiv forma națională, depășind-o, topind națiunile europene într-un corp politic nou, Comunitatea Europeană, sau Uniunea Europeană.

Ambivalența relației dintre democrație și națiune face în așa fel încât „construcția Europei" poate apărea în lumini

1. Vezi *Discussion sur l'Europe* (cu Jean-Marc Ferry), Calmann-Lévy, col. „Liberté de l'esprit", Paris, 1992, p. 19.

foarte diferite. Cei care sunt în primul rând sensibili la legătura strânsă dintre democrație și națiune vor privi „construcția Europei" cu multă neîncredere și teamă: vor avea tendința să vadă în instituțiile europene o mașină oligarhică străină de viața popoarelor europene, privându-le tot mai mult de *self-government*. Cei care sunt sensibili mai ales la forma antidemocratică și belicoasă pe care a luat-o naționalismul națiunilor europene în secolul XX vor avea tendința de a vedea în faptul național, în special în suveranitatea națională, ultimul obstacol, pe punctul de a fi depășit, în calea înfloririi definitive a democrației europene. Cred că aceștia sunt, în linii mari, termenii dezbaterii.

*

Este vorba de o dezbatere capitală, și ambele tabere trebuie ascultate cu aceeași atenție și același respect, ceea ce nu e cazul în Franța. Opinia publică oficială, dacă pot să mă exprim astfel, este aproape unanim în favoarea celei de-a doua ramuri a alternativei, ea e fără rezerve „pentru Europa" – prin opinie publică oficială înțeleg cea a mediilor de informare și a partidelor politice respectabile. Cealaltă ramură a alternativei, apărarea națiunii, este lăsată în seama partidelor extremiste, nerespectabile, în primul rând a partidului comunist (dar acesta devine din ce în ce mai „european" pe măsură ce devine mai respectabil) și, desigur, a Frontului Național (sau membrilor săi răzleți), precum și a unor mici partide sau mișcări independente, anticonformiste sau refractare, cum vrem să le spunem. În același timp, faptul că, la referendumul asupra tratatului de la Maastricht, da-ul nu a triumfat decât cu o foarte slabă majoritate sugerează că aparențele sunt neîndoielnic înșelătoare: populația franceză, în ansamblul ei, este cu siguranță mai dezorientată și mai neliniștită decât ne-ar lăsa să credem discursul sigur de sine al guvernanților ei

succesivi. În orice caz, problema este atât de importantă, încât trebuie s-o examinăm senin, fără să ne lăsăm intimidați de proclamarea caracterului „irezistibil" al construcției Europei (la urma urmei, și comuniștii, care vorbeau de altminteri despre „construcția socialismului", reduceau la tăcere obiecțiile afirmând că istoria era de partea lor: știm care a fost rezultatul).

Dacă dezbaterea este adeseori atât de confuză, e pentru că cele două partide se pot revendica la fel de îndreptățit de la democrație. Sau, dacă vrem, noțiunea de democrație comportă o ambiguitate, sau o dualitate, imposibil de depășit: pentru noi, democrația este garanția protejării drepturilor individuale, deci a autonomiei personale, fiind totodată organizarea autoguvernării (*self-government*), deci a autonomiei colective. Cele două aspecte sunt inseparabile, dar distincte. În limbajul filozofiei politice contemporane, primul aspect se referă la *individ*, al doilea la *cetățean*. Or, nu încape îndoială că „construcția Europei" înseamnă o extindere a drepturilor individului, a posibilităților care-i sunt oferite, și în asta constă, cu siguranță, o mare parte a atracției Europei pentru locuitorii națiunilor europene, cel puțin pentru aceia care sunt sau se simt capabili să profite de pe urma acestor noi posibilități. În același timp, și în sens invers, „construcția Europei" înseamnă – pentru moment, cel puțin, și fără îndoială mult timp de-acum încolo – o diminuare a puterilor cetățeanului[2]: forma vieții comune este din ce în ce mai mult determinată nu de rezultatele conversației naționale – oricât ar fi ea de conflictuală, aceasta se desfășoară într-un mediu

2. „Prin punerea în concurență a sistemelor sociale și fiscale care sunt națiunile, precum și prin extinderea reglementării suprastatale, se ajunge la un rezultat asemănător: sporesc șansele individului și se restrâng puterile cetățeanului", scrie Paul Thibaud în *Discussion sur l'Europe*, *op. cit.*, p. 40.

familiar și omogen, căruia i se cunosc regulile jocului –, ci de rezultatele unui proces european care este, și va rămâne multă vreme, mult mai puțin inteligibil. Nu numai că acest proces face să intervină instituții nedemocratice cum ar fi Comisia de la Bruxelles, dar – mai cu seamă – guvernul democratic ales de fiecare țară trebuie să țină tot mai mult cont de vointele și dorintele guvernelor democratic alese ale celorlalte țări, de altminteri tot mai numeroase, și deci elementele care contribuie la rezultatul final sunt tot mai eterogene și mai străine cetățenilor din *toate* țările în chestiune. Tocmai în asta constă, se va spune, „construcția Europei"! Da, desigur, dar acest proces implică o diminuare continuă a sentimentului de responsabilitate civică pe care-l presupune identificarea civică.

Asupra fiecărei națiuni europene apasă astăzi o dublă presiune uniformizatoare, una inseparabilă de globalizare și alta inseparabilă de europenizare. Această uniformizare în marș forțat nu e sinonimă cu o prietenie sporită. Apropierea însăși a națiunilor în cadrul european tinde să multiplice fricțiunile. Națiunile sunt ca indivizii: apropiindu-se, își pot descoperi cu plăcere asemănările, dar pot resimți totodată în mod dezagreabil sau dureros diferențele. Cetățenii democrațiilor se consideră adeseori prost reprezentați de guvernanții lor. Am subliniat că sentimentul de alienare este inseparabil de instituția reprezentării. Acest sentiment se accentuează inevitabil atunci când fiecare guvern european este supus presiunii crescânde a unei „opinii europene" care nu corespunde nici unei conversații civice europene, ci rezultă dintr-un proces indescifrabil și riscant. Cu puțin timp în urmă, s-a stârnit o furtună împotriva guvernului austriac, care s-a domolit numaidecât. Cine a înțeles ceva?

Procesul care, potrivit expresiei lui Paul Thibaud, sporește șansele individului și restrânge puterile cetățeanului este primit favorabil, după cum am arătat, de mulți europeni. Să încercăm o reconstituire a argumentelor lor. Dacă suntem în mod necesar indivizi, socotesc ei, nu e sigur că suntem în mod necesar cetățeni. Este imperativ ca drepturile noastre individuale – „drepturile omului" – să fie garantate și să ne fie accesibile cele mai întinse spații de libertate cu putință; dar dacă e bine pentru noi să fim parte a unei voințe colective, a unei „voințe generale", ca una din apartenențele noastre, apartenența civică, politică, să aibă câștig de cauză față de toate celelalte apartenențe ale noastre, asta, vor spune ei, e cel puțin îndoielnic. Din ce cauză apartenența națională n-ar fi o apartenență printre altele, ca apartenența locală sau profesională? Fiecare individ ar avea astfel un portofoliu de identități, printre care identitatea națională, așa cum are un portofoliu de acțiuni, sau o paletă de identități, așa cum pictorul are o paletă de culori. Această perspectivă este cu siguranță foarte seducătoare; ea îl flatează pe individul contemporan, făcându-l – sau presupunându-l – stăpân suveran al apartenențelor sale. Ea înfăptuiește democrația simplificând-o: în locul dualității, uneori al tensiunii, dintre individ și cetățean, afirmarea unilaterală a drepturilor și șanselor individului. Totuși, această democrație a individului este atât de unilaterală tocmai pentru că nu e sigur că termenul de democrație i se potrivește deocamdată. „Europa" organizată pe aceste baze ar fi un vast spațiu de *civilizație*, supus unor reguli uniforme, oferind imense posibilități indivizilor capabili să acționeze avantajos conform acestor reguli, dar nu un corp *politic* care să ofere cetățenilor săi o aventură comună, o „comunitate de destin".

Este oare de dorit o asemenea Europă-civilizație? Mai întâi, este ea posibilă? Aceste întrebări indică niște întrebări

de ordin mai general: oare ființele umane pot trăi plenar fără să aparțină unui corp politic care să le ceară supunerea? Pot ele trăi doar ca agenți economici și morali, liberi și mobili într-un spațiu de civilizație? Vom analiza aceste întrebări în sine mai târziu. În orice caz, mi se pare că „construcția Europei" s-a bazat până astăzi pe această ambiguitate a ideii democratice, pe ezitarea neformulată și în primul rând neînțeleasă dintre Europa-civilizație și Europa-corp politic. Oare „Europa" înseamnă depolitizarea, prin deznaționalizare, a vieții popoarelor europene, adică reducerea sistematică a existenței lor colective la activitățile societății civile și la mecanismele civilizației – adică la economie și cultură? Sau înseamnă construirea unui corp politic nou, a unei mari, enorme națiuni? „Construcția europeană" nu a progresat decât cu ajutorul acestei ambiguități, care făcea din Europa în același timp un lucru prozaic și util – să spunem ca PAC*-ul, la vremea sa – și un lucru sublim, această federație europeană, aceste State Unite ale Europei care ar înfăptui în libertate visul lui Carol cel Mare. Această ambiguitate a fost desigur fericită în primele etape ale construcției europene. Cu cât se prelungește mai mult, cu atât ea riscă să devină ruinătoare. Va trebui ca europenii care fac Europa să sfârșească prin a spune ce vor să facă făcând-o.

*

Dacă această ambiguitate a durat atât de mult, dacă ea mai durează încă și în ziua de azi, nu e doar pentru că oamenii politici sunt neapărat calculați – unii dintre partizanii cei mai cumpătați ai unei „Europe politice", ai unei Europe „mare națiune", s-au gândit că ea nu putea fi propusă ca atare, nu putea fi „vândută" alegătorilor europeni, că aceștia nu puteau

* Politica Agricolă Comună. (*N.t.*)

fi conduși spre pământul făgăduinței decât pe calea mai blândă a unei Europe mai întâi „economice". Și asta nu numai pentru că oamenii politici, sau alegătorii lor, pot avea idei confuze și pentru că oamenii își manifestă cu atât mai aprig voința cu cât nu știu ce vor. Dacă această ambiguitate a durat atâta vreme, dacă ea mai durează încă, e pentru că mulți europeni cred că noțiunea de „Europa" are un conținut, un sens determinat; este vorba mai puțin de „a construi" numita „Europă", cât de a scoate la lumină o Europă deja existentă sub aparența diverselor națiuni; prin urmare, are puțină importanță cum se procedează, la sfârșitul acestui proces vom ajunge să avem Europa, politică dacă va mai exista politică în lume, apolitică și postmodernă dacă sfârșitul istoriei va fi survenit între timp. Pe scurt, Europa este substanța care subzistă sub accidentele naționale, este lucrul în sine mereu prezent în spatele fenomenelor naționale. Dar oare Europa există? Sau există în această formă, adică dincoace de orice formă politică?

Europa este cu siguranță mai întâi o noțiune geografică. Iar legea dezvoltării sale până aici pare să răspundă acestei caracteristici, fiindcă până în prezent a fost vorba de o lege de *extindere*. Totul se petrece ca și cum Europa, născută ca un mic nucleu de șase națiuni, asociind acestui nucleu un număr tot mai mare de națiuni europene, ar fi menită să îmbrățișeze în cele din urmă *toate* națiunile care aparțin spațiului geografic în discuție. Bineînțeles, dacă așa ar sta lucrurile, am fi curând confruntați cu niște rezultate ca să spunem așa comice, de vreme ce Europa ar trebui să includă Rusia, dar numai până la munții Ural, și Turcia, dar numai până la strâmtori, astfel încât cea mai mare parte a Istanbulului ar fi în Uniunea Europeană, dar nu și Anatolia! Firește că nimeni nu-și propune asemenea absurdități. Evocarea lor are însă meritul că ne atrage atenția asupra problemei

frontierelor, la care voi reveni, precum și că demonstrează – tocmai prin reducere la absurd! – că definiția Europei nu ar putea fi doar – și nici măcar în principal – geografică.

Atunci ce altă definiție să reținem sau să luăm în calcul? Răspunsul cel mai frecvent este următorul: adevărata definiție, adevărata identitate a Europei este „culturală". Noțiunea de „cultură" este una din noțiunile cele mai înșelătoare din vocabularul politic contemporan: credem că spunem ceva, dar de multe ori nu spunem nimic. Vom face această tristă constatare dacă descompunem noțiunea de „cultură europeană" în diversele sale elemente constitutive. Într-adevăr, vom observa atunci fie că elementul luat în considerație mai curând îi divizează pe europeni decât îi unește, fie că-i unește desigur pe europeni, dar, o dată cu ei, și pe multe alte popoare din afara granițelor Europei. În primul caz, religia – pusă de antropologi în centrul oricărei culturi – oferă un exemplu frapant. Din secolul al X-lea, ca să nu ne întoarcem și mai departe în timp, religia mai mult i-a divizat pe europeni decât i-a unit. De altminteri, statele europene moderne au fost construite – poate în primul rând – și pentru a depăși dezbinările religioase. Și chiar dacă socotim că astăzi confesiunile creștine sunt reconciliate, fapt care mi se pare destul de departe de adevăr, cum ar putea „cultura creștină" a Europei – să folosim pentru o clipă acest limbaj – să formeze baza unității europene când musulmanii sunt tot mai numeroși printre noi, ca să nu mai vorbim de atei și agnostici? Un exemplu revelator al caracteristicilor de al doilea tip este reprezentat de „cultura democratică", moravurile democratice. Mai multe țări au fost puse pe lista de așteptare pentru intrarea în Uniunea Europeană, motivându-se că performanța lor democratică lasă de dorit. Cazul de departe cel mai plin de consecințe este evident cel al Turciei. Putem aproba motivele excluderii, dar moravurile democratice nu

sunt suficiente pentru a defini pozitiv o identitate a Europei. Dacă așa ar sta lucrurile, toate țările democratice ar fi membre de drept ale Uniunii Europene, începând cu Japonia și Australia.

Aceste observații par să sugereze energic că ideea unei „identități culturale" a Europei este o idee cel puțin confuză, poate chiar o idee lipsită de conținut. În același timp, ne vine greu să renunțăm la ideea că „Europa" înseamnă ceva, și încă ceva foarte important, în istoria umanității. Dar ce anume? Împrumut o remarcă lămuritoare de la Jean Baechler. După ce a amintit că, până la cucerirea Americii, totul se petrecea „ca și cum umanitatea s-ar fi scindat în mai multe specii care se ignoră aproape complet, cu excepția întâlnirilor anecdotice sau a luptelor marginale", el scrie că din 1492 „europenii descoperă restul lumii și-i impun legea lor, direct prin colonizare sau indirect prin difuzarea trăsăturilor culturale care aveau valoare universală, începând cu trăsăturile tehnice și economice, dar și științifice, politice, ideologice [...] Prin intermediul Europei, istoriile naturale și istoriile locale sau regionale intră în contact. Acest contact marchează un [...] prag ireversibil, pornind de la care avem nu o istorie planetară, ci o istorie *unificată* de Europa"[3]. Aceste foarte simple evocări sunt extrem de judicioase. Fără a împărtăși sentimentul de superioritate a civilizației, și uneori a rasei, pe care îl încercau europenii din secolul al XIX-lea, dar și fără a ceda la reacția „anticolonialistă", care nu mai vede în dominația europeană decât un fenomen de exploatare și de forță, Baechler reperează ce era întemeiat în conștiința de sine pe care și-au dezvoltat-o europenii, în convingerea pe care o nutreau că reprezintă fruntea speciei umane, avangarda umanității. De

3. J. Baechler, „L'Europe peut-elle encore faire l'histoire?", *Contrepoints et commentaires*, *op. cit.*, p. 494.

fapt, prin tot felul de mijloace, dintre care unele inumane, ei au reunit toate părțile speciei umane, făcându-le să participe la o istorie de acum înainte comună. Europa, în istoria spiritului, reprezintă cu adevărat ceva foarte specific și foarte prețios, nici mai mult nici mai puțin decât Universalul: universalul filozofiei, grecești la origine și care nu s-a putut desfășura decât în Europa; universalul religiei creștine care-și trimite „misiunile" la capătul pământului; universalul științei matematice și al celorlalte științe „exacte"; universalul democrației întemeiate pe „drepturile omului". Prin urmare, cum am putut spune că ideea unei „identități a Europei" este o idee confuză sau goală?

Europenii au tot dreptul să fie mândri ca europeni. Își pot situa foarte sus contribuția la istoria umană, fără a risca să li se reproșeze complezența sau, cum se spune astăzi savant, etnocentrismul, cel puțin fără ca acest reproș să fie fondat. În același timp, ei sunt obligați să admită că universalul, tocmai pentru că este universal, nu poate fi proprietatea lor. Un chinez poate să considere fără nici o contradicție că Imperiul de Mijloc formează un tot cu civilizația chineză, a cărei superioritate față de celelalte civilizații este evidentă. Un european nu poate considera că Europa e una cu universalul – în clipa aceea universalul ar înceta să existe! – sau că e una cu religia creștină care s-a răspândit acum în cele două Americi, în Africa și chiar în Asia, continente de misiune recentă, unde e poate mai vie decât în Europa; el nu poate considera că Europa e una cu știința matematică și cu celelalte științe „exacte", când indienii, de pildă, se dovedesc atât de buni matematicieni și autori de programe informatice; în fine, el nu poate considera că Europa e una cu democrația, când Statele Unite ale Americii sunt cele care au păstrat sau restabilit democrația pe continentul european, începând cu 1917. De altminteri, se știe prea bine că europenii au pierdut

în favoarea Statelor Unite – și mai întâi în propriii ochi – postura de invidiat de a fi în avangarda istoriei umane unificate, de a reprezenta deopotrivă Universalul și Noul. Nu vedem deci cum ar putea ideea de Universal – fie că e vorba de filozofie, religie, știință sau democrație – să definească astăzi sau mâine identitatea europeană.[4]

Trebuie adăugată o altă considerație. Descoperirea universalului de către Europa, sau descoperirile europene ale universalului nu au fost contribuția unei Europe unite, a unei Europe constituite în unitate politică, ci, dimpotrivă, a unei Europe divizate în națiuni rivale. Există un soi de contradicție șocantă în faptul că Europa descoperă unitatea speciei umane în vreme ce propriile diviziuni se exacerbează. Dar trebuie precizat caracterul acestor diviziuni. Europa s-a divizat între corpuri politice relativ puțin numeroase și în plus destul de comparabile ca forță, astfel încât nici unul dintre ele nu a fost capabil să impună o dominație durabilă, ceea ce se numea în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea o „monarhie universală". Legea laică a Europei a fost legea echilibrului european, un echilibru instabil, produs schimbător al concurenței, rivalității, adeseori al războiului, totuși echilibru. Se pare că această formulă politică – concurența unui număr limitat de corpuri politice comparabile într-o aceeași arie de civilizație – este deosebit de propice creației istorice. Cu câtva timp în urmă, apropiam, după Thibaudet și mulți alții, războiul din 1914–1918 de războiul peloponesiac. Dacă apropierea acestor două catastrofe este justificată, poate că la fel se întâmplă și cu apropierea dintre succesele Europei și realizările Greciei: în ambele cazuri, aceeași formulă politică

4. Cu privire la „situația filozofică" a Europei, vezi pătrunzătorul articol al lui Philippe Raynaud „De l'humanité européenne à l'Europe politique", *Les Études philosophiques*, iulie–septembrie 1999, pp. 375–381.

își desfășoară fecunditatea. Cum se explică o asemenea fecunditate? Jean Baechler face următoarea sugestie: „Orice inovație se putea răspândi aproape instantaneu în aria culturală, pentru că întâlnea condițiile oricărei difuziuni: ca receptorii să fie atât de pregătiți pentru a o primi, încât să aibă impresia că au așteptat-o sau chiar că ei sunt cei care au descoperit-o."[5]

Vedem că aceste considerații istorice, foarte lămuritoare, sunt în același timp foarte tulburătoare. Ele sugerează puternic că fecunditatea Europei își află cauza majoră în divizările Europei, în special în divizarea Europei în națiuni. Dacă există astăzi ceva care s-ar putea numi Europa, datorăm în mod paradoxal acest lucru tocmai divizărilor sale. A pune capăt rivalității dintre națiunile europene ar echivala nu cu pregătirea condițiilor unei noi înfloriri, ci, dimpotrivă, cu destinderea decisivă a resortului secular al vitalității sale. Jean Baechler, care, din câte știu, este un partizan al unificării europene, face cu privire la acest punct niște considerații melancolice: „Unificarea politică a Europei ar distruge această dialectică [...]. Oare decadența geniului european trebuia să rezulte din soluția propusă pentru a-l salva de la ascensiunea barbariei, iată un paradox la care să mediteze filozofii viitorului."[6]

*

Ce concluzii să tragem din acest scurt parcurs? Cu siguranță, nu suntem în măsură să tragem niște concluzii practice, de exemplu să propunem un „program pentru o Europă politică", dar am dobândit o conștiință mai acută a problemei politice a Europei. Am devenit conștienți că un corp politic

5. „L'Europe comme réalité et comme projet", *Contrepoints et commentaires*, *op. cit.*, p. 473.

6. *Ibid.*, pp. 473–474.

se definește mai întâi politic, nu economic sau „cultural", și că Europa suferă de boala unei lâncezeli politice: ea suferă de o nedeterminare – sau o nedefinire – politică. A constitui un corp politic, a face să trăiască un corp politic înseamnă a pune niște lucruri în comun. Oamenii sunt niște animale politice pentru că ei „pun în comun". Trebuie să punem diverse lucruri în comun pentru a concretiza universalitatea umană, care altminteri ar rămâne nedeterminată, pură potențialitate.

Ce anume trebuie să punem în comun? Aristotel folosește o expresie frapantă. În cetate, spune el, cetățenii „pun în comun acțiunile și rațiunile"[7]. Altfel spus, ei acționează și deliberează *împreună*. Problema europenilor este că nu știu ce vor să pună în comun. Pentru a ocoli dificultatea, pentru a evita *să pună* în comun respectând totodată necesitatea comunității, ei *creează* instituții comune noi, cum ar fi Comisia de la Bruxelles sau Parlamentul de la Strasbourg; dar, cum vechile instituții, guverne și parlamente naționale subzistă, ne aflăm în fața unei juxtapuneri de instituții vechi și noi, instituții naționale și instituții comune, pentru care împărțirea competențelor rămâne incertă. Textul tratatului de la Maastricht este, în această privință, de o opacitate impenetrabilă.[8] Ce-i drept, câteva țări ale Uniunii Europene și-au pus în comun monedele, creînd astfel o monedă comună, euro. Este desigur o inițiativă capitală, plină de tot felul de consecințe. Grație euro-ului, se vor înmulți actorii economici și sociali transeuropeni. Oare vor provoca nașterea mereu anunțată – dar niciodată constatată – a instituțiilor politice comune, sau dimpotrivă, vor agrava confuzia instituțională,

7. *Etica Nicomahică*, 1126 b (vezi și trad. rom. de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988 – *n.t.*).

8. Vezi P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, *op. cit.*, p. 28.

subliniind inadecvarea crescândă a mijloacelor de guvernare, fie ele naționale sau comunitare? Și, desigur, dacă un actor politic atât de important ca Marea Britanie ar urma să rămână multă vreme de-aici încolo în afara zonei de influență euro, speranța unei fecundități politice a uniunii monetare ar fi serios afectată. Aceste incertitudini, această nedeterminare ar fi mult mai puțin grave dacă regimurile noastre politice nu ar fi exclusiv democratice. Uniunea Europeană ar putea semăna atunci cu Imperiul Habsburgic, un agregat foarte divers de corpuri politice sau cvasipolitice, ținute împreună de supunerea lor față de o dinastie care era singurul lor „lucru comun". Nu mai avem această posibilitate. Pentru a aparține aceluiași corp politic, popoarele democratice trebuie „să pună în comun" mult mai multe lucruri decât li se cerea popoarelor Dublei Monarhii.

Trebuie subliniat că nedeterminarea Uniunii Europene se referă la un factor care trebuie neapărat determinat pentru ca o formă politică, oricare ar fi ea, oricare ar fi regimul său, să fie viabilă. Mă refer la teritoriu. Am văzut deja, Europa este pradă unei mișcări de extindere, de fapt, o extindere nelimitată. Dacă nu se extinde mai repede și mai departe e din motive de constrângere bugetară în interior și de imaturitate democratică la periferie. Această lege a extinderii indefinite traduce incapacitatea sa de a se defini politic. Cu cât se extinde mai mult, cu atât extinderea ei ulterioară este mai dificilă tehnic și menită să absoarbă esențialul energiei comune, dar inevitabilă din punct de vedere moral și politic: cu cât Uniunea Europeană cuprinde mai multe națiuni, cu atât cele care așteaptă la ușa ei își trăiesc excluderea ca pe o ofensă insuportabilă – așa cum e cazul astăzi cu Turcia.

În fond, europenii ar vrea ca principiul democratic să-și ajungă sieși, să fie suficient pentru a defini Europa democra-

ticà drept corp politic. Dar nu e cu putință așa ceva. Principiul democratic nu e suficient pentru a defini cadrul politic în care se exercită. Principiul democratic este principiul consimțirii: pentru individ sau grup, nu există supunere legitimă decât față de o lege sau o instituție căreia individul sau grupul i-a dat în prealabil consimțământul, prin el însuși sau prin reprezentanții săi. Acest principiu poate fi aplicat în cele mai diverse comunități: în familie, în sat, în cetate, în națiune etc. La întrebarea: în care? principiul însuși nu permite un răspuns. Acest lucru nu este inclus în principiu. Democrațiile europene s-au dezvoltat în comunități, mai exact în națiuni, elaborate inițial de regimuri nedemocratice, de monarhii. Cunoașteți sloganul monarhist despre „cei patruzeci de regi care au făcut Franța". Într-adevăr, era nevoie ca Franța să fie făcută, cu alte cuvinte, ca poporul francez să fie *definit*, pentru ca să poată începe să se guverneze singur, așa cum a făcut la Revoluție, cu o bruschețe și un radicalism care au clătinat Europa. Argumentul monarhist este slab împotriva republicii democratice, fiindcă republicanilor le venea ușor să răspundă că în fond copilăria și tinerețea Franței s-au petrecut într-adevăr sub tutela – necesară pesemne la acea vreme și în acest sens salutară – a regilor, dar că de-acum încolo națiunea franceză e majoră și poate – așadar trebuie – să se lipsească de un tutore, și că ar fi rușinos pentru ea să vrea să revină la condiția ei infantilă. Dar acest argument are meritul de a reaminti că democrația, principiul democratic, are nevoie, spre a deveni realitate, de un *corp* – de o populație delimitată de frontiere și de alte caracteristici, de o populație *definită*.

Dificultatea – ca să spunem așa, drama – democrației este că, în raport cu principiul, corpul este arbitrar, vreau să spun: nu există nici o legătură necesară între principiul democratic și o asemenea configurație a corpului politic. Putem

firește afirma că, în anumite cazuri cel puțin, legătura este oferită de principiul însuși: trebuie să se guverneze singuri toți cei care vor să aparțină aceluiași corp politic. Dar, pe de o parte, principiul autodeterminării este adeseori greu de aplicat, așa cum a constatat Europa după Primul Război Mondial, așa cum constată și astăzi în fosta Iugoslavie. Pe de altă parte, el nu prea este de mare ajutor pentru construcția Europei, în măsura în care toate corpurile politice învecinate cu Uniunea Europeană par să vrea să-i aparțină. Unde să te oprești? Se pare că democrația, în construcția europeană, se străduiește să se sustragă tristei necesități de a avea un corp. Atunci ea își conferă un corp fără limite, această Europă în extindere indefinită, această Europă definită contradictoriu ca extindere indefinită.

Toate astea nu vor putea dura la infinit. Ea va trebui să sfârșească prin a se defini. Trei eforturi de definire par deosebit de urgente. Europa va trebui să-și determine repede relația, și mai întâi frontiera – frontiera nu e doar o linie pe hartă sau pe teren, ea e și o limită spirituală care traduce o decizie spirituală – în raport cu Estul, deci cu Ucraina și cu Rusia, și în raport cu Sud-Estul, deci cu Turcia. Există argumente plauzibile pentru toate pozițiile pe care le poate adopta: să accepte Rusia, să excludă Rusia, să accepte Turcia, să excludă Turcia, dar va trebui să sfârșească prin a lua o poziție, și aceste poziții o vor defini. Europa va mai trebui, poate mai repede decât și-ar imagina, să-și determine nu frontiera, căci natura s-a îngrijit de asta, ci relația cu Statele Unite. Ponderea sa economică și poate în curând monetară o confruntă cu o alegere politică extrem de dificilă, fiindcă nici una din cele două mari posibilități nu pare acceptabilă: să continue a fi uriașul incapabil să-și lege singur șireturile sau să-și actualizeze forța potențială. În cele două ipoteze, relațiile cu Statele

Unite vor fi tot mai dificile, dar cea de a doua, o confruntare de un gen inedit, pare inevitabilă. Pe scurt, visul de a ieși din politic prin Europa va rămâne un vis. În funcție de cum va înfrunta – bine sau rău – necesitatea alegerii politice, ea va reuși, adică va deveni un corp politic nou, cu limite teritoriale și o fizionomie spirituală, sau va eșua. Dar dacă eșuează prea des, prea mult timp, în domeniul politic, nu e sigur că va putea supraviețui ca o comunitate economică și monetară.

CAPITOLUL VII

RĂZBOAIELE SECOLULUI XX

Nehotărârea Europei aflate în construcție, sau extinderea ei teritorială indefinită, reprezintă parțial traducerea unui sentiment foarte răspândit printre noi: indiferența față de frontiere, sau chiar disprețul față de frontiere. Or, frontierele rezultă cel mai adesea din războaie, sau din tratatele de pace încheiate la sfârșitul războaielor, atunci când există tratate de pace. Indiferența față de frontiere traduce deci atitudinea noastră față de război, nu doar convingerea că, firește, războiul este inuman sau imoral, ci și că el nu mai are sens sau validitate politică. Teritoriul și războiul – războiul pentru teritoriu, teritoriul definit ca rezultatul războiului – ne apar ca niște aspecte vechi ale politicii, care nu mai au de-acum înainte un sens politic decât în măsura în care sunt un nonsens politic, adică un arhaism, un reziduu al trecutului, ceva care trebuie definitiv depășit. Aceste sentimente prezente de multă vreme printre noi și-au găsit o confirmare strălucită în căderea Zidului de la Berlin în noiembrie 1989: Zidul, în general frontiera ce traversa Germania separând Germania de Vest și Germania de Est, simboliza și materializa deopotrivă linia de demarcație desenată de întâlnirea dintre trupele americane și trupele sovietice la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. Prăbușirea pașnică a Zidului a făcut vizbil pentru toți următorul fapt: cel mai mare război din istorie și-a pierdut puterea; rezultatul său politic cel mai vizibil, cel

mai important și cel mai inuman s-a evaporat, ca să spunem așa, în câteva zile, nu doar fără violență, ci printr-o sărbătoare. Fenomenul este desigur extraordinar, încât e natural și legitim să fii puternic impresionat de el.

Acest eveniment atât de frapant a venit să confirme, să extindă și să accentueze procesul deja vechi care văzuse cum Europa de Vest își șterge frontierele. Rinul își pierduse de mult timp semnificația politică și militară. Elba tocmai a pierdut-o, chiar și Oder și Neisse! Termenii geografici ale căror silabe mai cuprindeau încă, nu demult, amintirea unui război și amenințarea cu un altul au redevenit simpli termeni geografici. Am putea spera deci plini de încredere într-o apropiată dispariție a războiului, în intrarea într-o ordine nouă a politicului – o ordine nouă, în sfârșit umană, în care războiul nu ar mai fi un recurs al politicului.

Totuși, alte fenomene recente sau contemporane ne sugerează că e prematur să declarăm că războiul s-a sfârșit, imprudent să spunem adio armelor: în vreme ce urmele războiului dispăreau în centrul Europei, în vreme ce construcția europeană făcea de neconceput un război între națiunile membre ale Uniunii Europene, un fel de stare de război cuprindea sud-estul Europei, Balcanii. Aproape toate statele succesoare ale Federației Iugoslave s-au pomenit angajate în acțiuni militare și în măsuri violente de o amploare mai mare sau mai mică. Criza din Kosovo n-a fost ținută în frâu decât prin intervenția masivă a mijloacelor militare celor mai perfecționate ale NATO. Dacă revoluția democratică din Serbia a întrerupt procesul de distrugere care, de aproape zece ani, făcea ravagii în regiune, și deschide popoarelor sale perspectiva rezonabilă de a ajunge în fine la pace și la restabilirea dreptului, situația actuală rămâne deosebit de precară, pentru că statutul Muntenegrului și soarta Macedoniei sunt nesigure, iar Bosnia și Kosovo se află de fapt sub administrație și

ocupație străine: pacea care domnește acolo se bazează pe prezența a mii de soldați americani și europeni.

Reacția noastră la starea de război în Balcani a fost dominată de considerațiile umanitare, lucru lesne de înțeles: violențele și cruzimile erau cu atât mai înspăimântătoare cu cât ele au fost adeseori exercitate de oameni care trăiseră înainte în liniște și uneori chiar amical alături de viitoarele lor victime. Dar dacă toată lumea e de acord că aceste evenimente reprezintă o catastrofă umană, pot apărea divergențe în ce privește impactul lor politic. Unii consideră că e vorba de convulsii periferice care nu se vor extinde; alții, că această rană deschisă în flancul sudic al Europei riscă să se lărgească, să pună sub semnul întrebării toate ipotezele optimiste pe care se sprijină construcția europeană actuală. Școala pesimistă a fost desigur tentată să facă să răsune tragic numele Sarajevo, sugerând că, așa cum asasinarea arhiducelui a aprins focul care, din aproape în aproape, a mistuit Europa în vara anului 1914, tot astfel crizele balcanice de astăzi riscă să se propage și să cuprindă Europa.

Nu voi alege aici între ipoteza optimistă și ipoteza pesimistă. Fiecare este împărțit între speranță și teamă. După cum am mai spus, evenimentele recente din Serbia ne dau mai curând speranțe, dar criza din Macedonia trezește neliniștea. Voi remarca doar că, oricât ar fi de tentant să apropiem „Sarajevo de Sarajevo", circumstanțele din Balcani sunt foarte diferite astăzi de ce erau ele în 1914, și în bună parte asta este chiar o consecință a războiului din 1914–1918. În special, Austro-Ungaria a dispărut. Or, tocmai fragilitatea acestui imperiu multinațional ce se simțea amenințat de iredentismul sârbesc a incitat guvernul de la Viena la o intransigență care, punând în mișcare sistemul alianțelor, a declanșat Marele Război. Condițiile de difuzare – sau de contagiune – ale crizei au dispărut. În același timp, criza iugoslavă și balcanică

comportă poate în zilele noastre o amenințare mai subtilă. Așa cum se prezintă ea, așa cum fermentează astăzi, această criză produce niște efecte politice care afectează întreaga Europă și validitatea însăși a ideii europene. Ea le pune tuturor o întrebare urgentă: oare Uniunea Europeană este capabilă să asigure o ordine decentă pe toată întinderea ei, o întindere care aparține geografic Europei? Ar trebui chiar să ne întrebăm, în general: Uniunea Europeană este creatoare de ordine sau doar consumatoare – consumatoare a ordinii stabilite și menținute de Statele Unite?

Dacă ea nu reușește să fondeze o ordine satisfăcătoare în Balcani, acest eșec „exterior“ va avea consecințe grave „în interior“: orice ambiție politică a Europei va apărea ca o iluzie, chiar ca o impostură, și acest sentiment de inautenticitate, răspândindu-se, va eroda periculos creditul, considerabil astăzi, al ideii europene. Nu e sigur că Statele Unite vor accepta la infinit să fie garantul ordinii europene, în vreme ce Uniunea Europeană își laudă bogăția și puterea, pretinzând paritate cu Statele Unite. În orice caz, experiența recentului război din Kosovo, precum și tulburările actuale din regiune demonstrează că instaurarea sau menținerea unei ordini politice decente în Balcani va depinde încă mult timp de-acum încolo de disponibilitatea mijloacelor militare care, prin calitatea și cantitatea lor, aparțin registrului războiului, nu „menținerii ordinii“ sau „intervenției umanitare“. Pe scurt, Europa n-a terminat-o cu războiul. Europenii Uniunii Europene, europenii Europei „avansate“ nu au răgazul să decreteze unilateral că „războiul s-a sfârșit“. Oricât ar fi de dornici să exileze războiul într-un trecut definitiv depășit, ei trebuie să înțeleagă că, potrivit formulei lui Péguy, „realitățile militare au o importanță de prim ordin“.

Aș putea opri aici această introducere în reflecția noastră despre războaiele secolului XX. Dar Europa nu este decât o

parte a lumii. Trebuie spuse câteva cuvinte despre Asia, fiindcă, dacă există astăzi amenințarea unor mari războaie, asta se întâmplă mai degrabă în Asia decât în Europa. În timp ce în Europa consecințele celui de-al Doilea Război Mondial și cele ale războiului rece sunt în esență lichidate, în Asia lucrurile stau cu totul altfel. Împărțirea politică a Germaniei nu mai e decât o amintire, cea a Coreei rămâne un fapt major și reprezintă cauza unei crize deopotrivă acute și permanente, în primul rând datorită caracterului atroce și aberant al regimului nord-coreean. Trebuie de altminteri remarcat că, spre deosebire de ce s-a întâmplat în Germania, în Coreea s-a purtat un mare război în jurul liniei de demarcație, din 1950 în 1953. Pe de altă parte, spre deosebire de Germania, Japonia nu și-a recunoscut niciodată cu adevărat responsabilitatea dintâi în războiul din Pacific, și nici – mai ales – amploarea crimelor comise de armata imperială în Asia ocupată. Prin constituția redactată la dictarea lui MacArthur imediat după război, Japonia nu are dreptul să dețină o armată, ci doar o forță de autoapărare, al cărei buget nu trebuie să depășească 1% din cheltuielile totale. Pe scurt, japonezii se află încă sub protectorat american. În fine, dacă Hong Kong și Macao au fost reabsorbite de China, cazul Taiwanului rămâne în suspensie. China continuă să-și afirme, cu o intransingență nezdruncinată, „dreptul sacru" de a readuce insula în sânul patriei-mamă, inclusiv cu forța. În general, China practică destul de nerușinat politica faptului împlinit, instalându-și trupele pe insule sau insulițe contestate din Marea Chinei, în ciuda protestelor celorlalte țări riverane total neputincioase în fața acestei situații. Nu am vreme decât să menționez tensiunea permanentă dintre India și Pakistan, state care dețin de-acum în mod oficial arme nucleare. Pe scurt, spre deosebire de Europa, unde dezordinile sunt limi-

tate la periferie, Asia este astăzi încă fundamental instabilă, armatele se află în stare de alertă, iar scenariile unor mari războaie care ar afecta întreaga planetă sunt la fel de plauzibile în această parte a lumii pe cât sunt ele de puțin probabile în Europa.

Era util, cred eu, să reamintesc toate aceste fapte de care sunt pline ziarele, să le pun în lumină într-o manieră sintetică. Orice reflecție despre politic implică realitatea războiului, care este un aspect, o posibilitate a politicului.

*

Oricât ar fi de indispensabil să facem loc războiului atunci când studiem ordinea politică, două motive foarte respectabile ne împiedică adeseori să privim în mod serios războiul. Aceste două motive sunt de ordin foarte diferit, dar tind să se amestece și aproape să se confunde în mintea și inima bunului cetățean din democrațiile noastre.

Mai întâi, firește, există faptul moral că războiul este un rău, un mare rău, în ochii unora cel mai mare rău, și că deci a-l studia ca pe un aspect al fenomenului politic, a-i face loc în ansamblul peisajului pe care-l descriem, pare să trădeze o indiferență față de răul războiului, dacă nu chiar o complezență dubioasă, un gust pentru război. La urma urmei, anumiți scriitori, anumiți filozofi – și dintre cei mai cunoscuți – au făcut elogiul războiului. Prin urmare, studierea războiului nu poate să nu constituie o încurajare la răul războiului. Este o obiecție serioasă, pe care nu o putem risipi recurgând la distincția dintre fapte și valori, spunând, de exemplu: studiez științific războiul, ca fapt, dar emit desigur o judecată de valoare complet negativă asupra acestui fapt. Această portiță de scăpare nu e posibilă, mai întâi pentru că judecățile de valoare pe care se cuvine să le emitem asupra unor războaie

foarte diferite sunt fără îndoială niște judecăți diferite: trebuie să considerăm anumite războaie ca fiind criminale, pe altele ca fiind absolut justificate, de pildă cele întreprinse pentru a le opri pe cele dintâi. Or, pentru a ajunge la o astfel de judecată, trebuie să repunem mai întâi războiul în contextul său, să-i căutăm cauzele, să analizăm regimurile care iau parte la el, să discernem scopurile pe care le urmăresc. O asemenea judecată discriminantă presupune deci ca prealabilă o analiză politică a războiului avut în vedere. Astfel, tocmai dacă luăm în serios gravitatea morală a războiului, trebuie să fim capabili să facem o analiză politică a sa, fiindcă el își află sensul – sau nonsensul –, precum și conținutul moral în contextul politic. Am putea spune: cei care se mărginesc să condamne războiul nu îl condamnă cu adevărat fiindcă ignoră ce este el.

Al doilea motiv postulează și că „războiul nu ar trebui să existe", dar mai puțin fiindcă este imoral, cât fiindcă este anacronic. El corespunde unei stări barbare, din care umanitatea a ieșit în principiu de multă vreme. Războaiele moderne sunt deci fapta unor popoare încă barbare, sau, când sunt purtate de popoare în principiu civilizate, ele traduc o recădere în barbarie ale cărei cauze trebuie identificate. Această idee a predominat o mare parte din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea; a fost desigur foarte zdruncinată de marile războaie din secolul XX, fără să dispară însă niciodată; iar astăzi și-a regăsit o mare parte din credit. Saint-simonienii i-au dat forma cea mai prestigioasă, propunând o filozofie a istoriei potrivit căreia societatea industrială urmează în mod necesar, irezistibil, societății militare, iar exploatarea naturii – exploatării omului de către om. De unde formulele categorice pe care le găsim la Auguste Comte, de pildă: „Toate spiritele cu adevărat filozofice trebuie să recunoască ușor, cu o satisfacție desăvârșită, deopotrivă intelectuală și morală, că a

venit în sfârșit vremea când războiul serios și durabil trebuie să dispară complet la elita umanității."[1] Sau: „Toate diversele mijloace generale de explorare rațională, aplicabile la cercetările politice, au contribuit deja în mod spontan la constatarea, într-o manieră la fel de decisivă, a inevitabilei tendințe primitive a umanității spre o viață mai ales militară și a destinației sale finale, nu mai puțin irevocabilă, vizând o existență esențialmente industrială."[2]

Dacă această idee își află expresia cea mai sistematică la saint-simonieni, ea este, ca să spunem așa, un bun comun al majorității școlilor filozofice și partidelor politice. Este interesant să analizăm forma pe care o capătă la un mare autor liberal situat la răscrucea secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, Benjamin Constant. Format de optimismul comercial al secolului al XVIII-lea, cel al lui Montesquieu, de exemplu, care considera că de fapt comerțul îmblânzea și domolea irezistibil moravurile, Constant a fost martorul războaielor Revoluției și ale Imperiului, care păreau să demonstreze fără drept de apel zădărnicia speranțelor din Epoca Luminilor, falsitatea previziunilor lor. El și-a reconciliat speranța și experiența afirmând că războiul este un anacronism în Europa modernă, că presupune un regim politic el însuși anacronic – presupune o „uzurpare", în speță cea a lui Napoleon Bonaparte –, și că deci nici uzurparea, nici războiul nu ar putea fi durabile în Europa contemporană. Constant dezvoltă această idee într-un frumos eseu scris la sfârșitul anului 1813 și publicat la începutul lui 1814, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. Nu avem timp să studiem această lucrare, dar aș vrea să citez câteva rânduri fascinante pe care le putem citi în capitolul II:

1. *Cours de philosophie positive*, Paris, 1892–1894, vol. VI, p. 239.
2. *Ibid.*, tomul IV, p. 375.

> Războiul e anterior comerțului – războiul și comerțul nefiind decât două mijloace diferite de a atinge același scop: să intri în posesia a ceea ce dorești. Comerțul nu este altceva decât un omagiu adus puterii celui care posedă de către cel care aspiră la această posesiune. E o încercare de a se obține prin bună înțelegere ceea ce nu se mai spera a se cuceri prin violență. Omului care ar rămâne întotdeauna cel mai puternic nu i-ar veni niciodată ideea să facă comerț. Experiența este cea care, dovedindu-i că războiul, altfel spus confruntarea de forțe între el și celălalt, îl expune la tot felul de împotriviri și de eșecuri, îl face să recurgă la comerț, adică la un mijloc mai blând și mai sigur prin care interesul altuia ajunge să consimtă la ceea ce e convenabil pentru propriul interes. Războiul ascultă de pornirile impulsive, comerțul – de calcule.[3]

Acest pasaj este fascinant pentru că Benjamin Constant prezintă în câteva rânduri un proces secular, dacă nu milenar. Cu cât istoria este mai lungă, cu atât este el mai concis. Să comentăm pe scurt acest text.

Constant povestește, sau mai curând rezumă, o istorie *necesară*. Acest liberal este la fel de determinist sau de necesitarist în ce privește mișcarea generală a istoriei umane pe cât vor fi saint-simonienii și marxiștii. De ce ascultă istoria de necesitate? Pentru că oamenii au cu toții întotdeauna același țel: „să intri în posesia a ceea ce dorești". Istoria este deci succesiunea mijloacelor elaborate de oameni pentru a obține ce doresc, mijloace tot mai adecvate, căci experiența îi instruiește pe oameni. Ei încep cu războiul, mijloc brutal cu efect imediat, dar nesigur; sfârșesc prin a recurge la comerț, mijloc

---

3. Vezi Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și moderni*, trad. de Corina Dimitriu, Institutul European, Iași, 1996, p. 7.

mai lent, dar mai blând și mai sigur. Războiul ascultă de „pornirile impulsive“, comerțul – „de calcule“.

Oare această analiză a lui Constant e absolut convingătoare? Putem remarca faptul că, pentru a face tranziția mai plauzibilă, mai naturală și, în cele din urmă, mai necesară, Constant apropie războiul și comerțul, le face să semene mai mult poate decât își seamănă ele în realitate. Oare au într-adevăr „același scop“? Am putea spune că Benjamin Constant „comercializează“ războiul mai mult decât „belicizează“ comerțul. „Să obții ceea ce dorești“ poate fi, ce-i drept, formula generală care rezumă scopul comerțului. Dar războiul? Războiul nu constă doar în jafuri sau cuceriri materiale. Sau, mai degrabă, chiar jaful și cucerirea materială comportă un element moral în mare măsură străin comerțului propriu-zis: dorința de a-ți învinge dușmanul, de a avea câștig de cauză asupra lui. Constant învăluie dorința de a învinge în dorința de a dobândi. El adoptă ca pe o evidență psihologia individualismului achizitiv, psihologia „burgheză“.

În același timp, trebuie să admitem că presupoziția sa este și a noastră, că psihologia sa e a noastră. Credem că dorința de bunăstare și de confort este mai rațională, mai umană decât grija față de onoare sau dorința de a învinge. De fapt, societățile democratice demonstrează un gust pasionat pentru confort, în vreme ce onoarea, în sensul tradițional, războinic al termenului, este pe cale de dispariție – chiar dacă o regăsim, sub o formă edulcorată și pașnică, în competițiile sportive și în concurența economică. Astfel încât, din vremea lui Constant încoace, europenii s-au găsit adeseori în situația politică și morală a lui Constant, denunțând războaiele care nu ar trebui să aibă loc, nu doar fiindcă războiul este un rău, ci, și mai categoric, fiindcă el nu mai corespunde stării prezente a societăților și dispoziției cetățenilor din democrații. Vreme de două secole, europenii nu au încetat să poarte sau

să suporte războaie care „n-ar fi trebuit" să aibă loc. Este o situație stranie, care merită o reflecție aprofundată. În ce fel societățile noastre, organizate din ce în ce mai mult în jurul comerțului sau al industriei, așadar în vederea păcii, fac – sau lasă – să izbucnească periodic în sânul lor războiul? Din ce cauză speranța lor rațională este mereu dezmințită până la urmă? Oare anunțarea recentă a unui „sfârșit al istoriei" va fi la fel de implacabil dezmințită cum au fost și previziunile analoage ale saint-simonienilor, liberalilor și marxiștilor până în prezent? Bineînțeles, n-am nici o idee în acest sens. Câtă vreme viitorul este necunoscut, singurul lucru pe care-l putem face este să încercăm să înțelegem rolul războiului în secolul nostru, nu pentru că războaiele trecute ar anunța neapărat războaie viitoare, ci pentru că războaiele secolului XX au configurat în mare parte lumea în care trăim, precum și pentru a fi conștienți de amploarea posibilităților în politică și în istorie.

*

Înainte de a analiza secolul XX, cel al „războaielor în lanț", după expresia lui Raymond Aron, s-ar putea dovedi utile câteva observații despre perioada precedentă. Această perioadă, care merge, să spunem, de la domnia lui Ludovic al XV-lea până în ajunul Primului Război Mondial, este marcată de o oscilație de mare amploare între fazele de omogenizare în bună măsură pașnice și fazele de separație, în care se dezlănțuie războiul. Există în esență două mari perioade de omogenizare comercială sau industrială, Epoca Luminilor, omogenizată sub stindardul civilizației și limbii franceze, și secolul al XIX-lea după Waterloo, omogenizat sub stindardul industriei și comerțului englez, și două mari perioade de separație și de război, războaiele Revoluției și ale Imperiului, în primul rând, apoi „războaiele în lanț" ale secolului XX, sau „războiul de treizeci de ani", care merge din 1914 până în 1945.

Ce înțeleg prin acest termen foarte urât de omogenizare? Este vorba de un fenomen foarte elementar, dar bogat în efecte multiple, și pe care Rousseau l-a descris cel dintâi, într-o manieră de neuitat:

> Nu mai există astăzi francezi, nemți, spanioli, englezi chiar, orice s-ar spune: nu mai există decât europeni. Toți au aceleași gusturi, aceleași pasiuni, aceleași moravuri, fiindcă nici unul nu a primit o formă națională printr-o instituție particulară. În aceleași circumstanțe, toți vor proceda la fel; toți vor spune că sunt dezinteresați și toți vor fi niște pungași; toți vor vorbi despre binele public și nu se vor gândi decât la ei înșiși; toți vor lăuda mediocritatea și vor voi să fie aidoma lui Cresus; nu au altă ambiție decât luxul și nici o altă pasiune decât cea pentru aur. Siguri că prin el vor dobândi tot ce-i ispitește, toți se vor vinde primului venit care va vrea să-i plătească. Ce contează cărui stăpân i se supun și legile cărui stat le urmează? Cu condiția să găsească bani de furat și femei de corupt, se simt peste tot în țara lor.[4]

„Nu există decât europeni": Rousseau a scris asta în 1770 sau 1771. După nici o generație, francezi, germani, spanioli, englezi aveau să cunoască o cristalizare națională de o extraordinară intensitate, dezmințind astfel diagnosticul lui Rousseau, dar îndeplinindu-i poate dorințele. Nu revin asupra fenomenului național pe care l-am examinat deja decât ca să evidențiez aici contribuția războiului la cristalizarea națiunii. Războiul revoluționar al francezilor sau războiul de eliberare al germanilor au contribuit în mod decisiv la omogenizarea „în sus"

---

4. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, în *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 960.

a comunității cetățenilor: poporul, masele, majoritatea cetățenilor se ridică la nivelul nobilimii, dobândesc noblețea, asumându-și misiunea rezervată până atunci nobililor: să facă războiul. Prin chiar acest fapt, se ridică deasupra nobilimii: privilegiul special al unei caste devine un drept și o datorie generală și comună. Prin virtutea războiului, a fi om devine mai nobil decât a fi nobil. Victor Hugo este, în Franța, poetul entuziasmului inseparabil războinic și republican:

> Soldați din anu-al doilea! O, epopei, războaie!
> În contra multor săbii de regi și mari puhoaie
>   De-austrieci, prusaci,
> [...]
> Sublima Libertate le năpădise gândul.
> Escadre-nvinse, graniți se spulberau de-a rândul
>   Sub strașnicii lor pași
> [...]
> Tron după tron, ca-n aer rotită frunza moartă,
>   Se risipeau în vânt!
> O, ce măreți cu toții erați în vălmășire,
> Soldați! cu fețe arse, cu fulgere-n privire,
> Într-un vârtej turbat,
> Încununați cu raze, cu capul sus, întruna [...][5].

Regii se târăsc în praf, popoarele au fruntea în nori: iată cum se prezintă virtutea deopotrivă egalizatoare și înnobilantă a războiului revoluționar.

În Europa Luminilor, în „Europa franceză", oamenii situați deasupra poporului sunt distribuiți în straturi orizontale

5. „À l'obéissance passive", *Les Châtiments*, II, 7. [Vezi Victor Hugo, „Supunerii oarbe", trad. de Ionel Marinescu, în *Pedepsele. Versuri alese*, antologie de Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1996, pp. 113–115 – *n.t.*]

transnaționale: clerul, nobilimea, literații, și omogenizați printr-o limbă și moravuri comune. Omogenizați în plus – acesta e diagnosticul lui Rousseau, după cum am văzut – de o psihologie comună: sub înalta și strălucitoarea aparență aristocratică sau ecleziastică se află confortul burghez și cupiditățile sale. Când Rousseau spune: „Nu există decât europeni", asta înseamnă: nu există decât burghezi, nu mai există cetățeni.[6] Războaiele Revoluției și ale Imperiului vor produce o nouă omogenitate și o nouă eterogenitate: europenii se adună și își seamănă acum în cadrul național, se diferențiază și vor să se diferențieze între națiuni. Rousseau spunea, așa cum am văzut: „Toți au aceleași gusturi, aceleași pasiuni, aceleași moravuri, fiindcă nici unul nu a primit o formă națională printr-o instituție particulară." Ei bine, toți se vor strădui să-și dea o formă națională printr-o instituție particulară, în primul rând nemții, care se răzvrătesc nu numai împotriva armatelor napoleoniene, ci, mai adânc, împotriva limbii și civilizației franceze. Ei se refugiază și caută resursele în limba germană, o limbă pe care o vor de-acum înainte epurată de galicisme sau de romanisme.

Marele document care formulează proiectul de germanizare a germanilor îl reprezintă, bineînțeles, *Discursurile către națiunea germană* rostite de Fichte în iarna 1807–1808, deci la puțin timp după prăbușirea Prusiei la Jena în 1808. Fichte reia diagnosticul lui Rousseau și îi transformă năzuințele în proiect. Mai precis, Fichte îmbrățișează pasionat proiectul de reformă adresat de Rousseau polonezilor – un Rousseau animat de o bunăvoință umană generală – și vrea să-l aplice poporului său: „Vorbesc pentru germani *îndeobște*, despre germani *îndeobște*..."[7] Nu avem timp să studiem această operă

6. *Contractul social*, I, 6, notă.

7. *Cuvântări către națiunea germană*, trad. de Const. Lăzărescu, Editura Școalelor, București, 1928, p. 8.

răsunătoare, dar este util să rezumăm argumentul primului *Discurs*. Diagnosticul lui Fichte despre situația contemporană este mai radical, dacă așa ceva e cu putință, decât al lui Rousseau: astăzi domnește egoismul, toate legăturile au fost destrămate de judecata calculată. Totul și-a pierdut puterea. Se pune deci problema de a reconstitui legătura socială dincolo de calculul plăcerilor și al necazurilor. Remediul la răul prezent este constituirea unui Eu general și național prin educația națională. Educația anterioară era parțială în două sensuri: nu se adresa decât unei părți din individ *și* unei părți din societate. Este necesară acum o educație care educă tot ceea ce e german, care șterge diferențele naturale și sociale. Proiectul lui Fichte este, printr-o singură mișcare, radical democratic și radical naționalist. El este esențialmente separator. Nu e în mod explicit războinic (Prusia tocmai a fost nimicită la Jena), dar aptitudinea și dispoziția ferme pentru război realizează și desăvârșesc proiectul separator.

Astfel, în scurt timp Europa a trecut de la omogenitatea „orizontală" a civilizației Luminilor la omogenizarea prin separații verticale între națiuni de acum înainte cât se poate de dornice să fie ele însele. În acest sens, Europa a trecut de la omogenitate la eterogenitate. Dar fenomenul este complex și prezintă câteva aspecte contradictorii. Europa secolului al XIX-lea, Europa separațiilor naționale, este și o Europă care se omogenizează pe baze noi. Principiul naționalităților este evident separator, dar în măsura în care tinde să prevaleze în toată Europa acest principiu separator este în același timp un principiu de unitate morală. Iar popoarele europene, angajate în acest proces de democratizare și de naționalizare, tind desigur să se deosebească, dar și să semene, să producă noi diferențe, dar și noi asemănări: micii țărani școlarizați în școlile franceze devin francezi, micii țărani școlarizați în școlile germane devin germani, și deci acolo unde existau

țărani care semănau foarte bine ca țărani există acum francezi și germani care sunt și vor să fie diferiți. În același timp, ei ajung să semene în alt mod, ca cetățeni instruiți și activi, ca alegători într-un stat reprezentativ modern.

Iată de ce secolul al XIX-lea, născut dintr-un lung și cumplit război, a fost în Europa un secol remarcabil de pașnic. Și, desigur, această pace a Europei burgheze a alimentat certitudinea saint-simoniană că am ieșit din epoca războiului. Fiecare popor este întors spre sine, fie pentru a-și înfăptui unitatea politică, dacă e dispersat în state diverse ca poporul italian sau poporul german, fie pentru a-și realiza unitatea socială, ca poporul francez. Națiunile Europei nu sunt deci deosebit de expansioniste și războinice, cel puțin în Europa (în afara granițelor Europei, multe sunt cât se poate de ocupate să-și construiască imperii), dar firește că procesele de unificare națională tulbură statu-quoul și creează ocazii de război. Astfel, după 1815, cu excepția războiului Crimeei (1854–1855), conflictele europene se nasc din unitatea italiană (războiul franco-austriac, în 1859) sau germană (războiul dintre Prusia și Austria, în 1866, războiul franco-prusac, în 1870). Aceste războaie au fost scurte și deci destul de puțin distructive. În măsura în care erau legate de realizarea principiului naționalităților, principiu comun al europenilor, ele puteau chiar să fie considerate drept stabilizatoare. Dacă le repunem, așadar, în cadrul Europei secolului al XIX-lea, constatăm că se instaurează o ordine destul de coerentă și pașnică și putem înțelege optimismul europenilor, atât de straniu, atât de impardonabil chiar pentru noi, care cunoaștem urmarea poveștii.

Trebuie desigur să adăugăm că acest principiu comun al naționalităților a luat forme noi în funcție de țară, în special între Franța și Germania, cele două țări de departe cele mai puternice în Europa continentală, și că această diferență de

interpretare, actualizată în legătură cu Alsacia-Lorena, a fixat, începând din 1870, Franța și Germania într-o postură de ostilitate reciprocă. Nu vreau să sugerez că exista o diferență de natură între naționalismul francez și naționalismul german. Ele erau în principiu la fel de legitime, așa că puteau fi, în practică, la fel de odioase sau absurde. Am avut deja prilejul să spun că națiunea presupune întotdeauna deopotrivă ideea franceză și ideea germană. În același timp, un pericol special rămânea asociat anumitor justificări ideologice ale naționalismului german: argumentul limbii și al rasei, foarte natural, într-un fel, pentru un popor, sau cel puțin pentru populațiile germanofone atât de dispersate între Rin și Volga, tindea să separe principiul național de principiul democratic, în vreme ce alianța acestor două principii, așa cum am văzut, era singura care conținea promisiunea unei noi ordini europene tolerabil de pașnice. În final, acest argument tindea să transforme principiul național în altceva decât el însuși, în ideologie imperialistă și, cel puțin implicit, rasistă. Dar la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, această derivă nu era decât posibilă; ideile potențial periculoase nu produc în mod necesar toate calamitățile de care sunt capabile. De altminteri, nemții nu erau singurii care vorbeau despre „rasă", acela era idiomul comun al epocii. Războiul însuși va actualiza acest potențial pervers, va actualiza un flagel care ar fi putut să rămână veșnic în domeniul posibilului, va împiedica națiunile și naționalismele europene să găsească un compromis durabil. Conflictul politic și ideologic dintre Franța și Germania, am putea spune chiar conflictul lor existențial, se cristaliza desigur în jurul problemei Alsacia-Lorena. Totuși, oricât de dureroasă a fost pierderea provinciilor din est, Franța nu era gata să declanșeze un război ca să le recâștige, sau mai degrabă să le recupereze. Primul Război Mondial nu s-a născut pe malurile Rinului, ci la periferia

Europei, în acea zonă instabilă a Balcanilor unde noul principiu al naționalităților frământa vechile imperii multinaționale. În acest sens, inepția imperiilor, mai curând decât pasiunea națională, este cauza imediată a Marelui Război.

În orice caz, trebuie să-i fim recunoscători lui Renan pentru că a perceput limpede pericolul inclus în versiunea lingvistică și rasială a naționalismului. Într-una din scrisorile adresate lui David Strauss, istoric și critic al creștinismului ca și el însuși, Renan se exprimă într-un mod deosebit de elocvent și tranșant:

> Politica noastră este politica dreptului națiunilor; a voastră este politica raselor: credem că a noastră e mai bună. Împărțirea prea accentuată a umanității în rase, pe lângă faptul că se sprijină pe o eroare științifică, fiindcă puține țări au o rasă cu adevărat pură, nu poate să ducă decât la războaie de exterminare, la războaie „zoologice", îngăduiți-mi să spun, asemănătoare cu cele pe care diversele specii de rozătoare sau de carnivore le duc pentru supraviețuire. Ar fi sfârșitul acestui amestec fecund, compus din elemente numeroase și toate necesare, care se numește umanitate. Ați înălțat în lume drapelul politicii etnografice și arheologice, în locul politicii liberale; această politică vă va fi fatală.[8]

*

Așadar, pașnicul secol al XIX-lea, început în 1815, se va încheia în 1914. Atunci se vor declanșa „războaiele în lanț" care caracterizează și, ca să spunem așa, definesc secolul XX. Va fi ultima parte a studiului nostru de astăzi. Desigur, nu este vorba de un curs de istorie. Sunt obligat să presupun cunoscute

8. Scrisoare din 15 septembrie 1871, în *Qu'est-ce qu'une nation?*, *op. cit.*, p. 212.

principalele fapte, precum și intriga istorică. Este vorba mai curând de un studiu privind rolul cauzal al războiului în dezvoltarea politică, morală și chiar economică a acestui secol. O asemenea anchetă este necesară dacă vrem să ne cunoaștem pe noi înșine: războaiele secolului XX au contribuit în bună măsură să ne facă ceea ce suntem. O astfel de cercetare oferă și prilejul unor reflecții mai generale pe care le voi anticipa în felul următor: dacă războiul a jucat un rol atât de decisiv și a produs efecte atât de considerabile într-un secol și pe un continent destinate în principiu exploatării pașnice a naturii, asta tinde să demonstreze că psihologia utilitară, burgheză, și psihologia lui *Homo oeconomicus* – cel care își calculează și maximizează profitul –, această psihologie nu mai este suficientă pentru a explica ce se găsește în om. Și, firește, acest adevăr – dacă putem vorbi de așa ceva – are consecințe asupra manierei în care ne imaginăm viitorul.

Pentru această anchetă, mă voi folosi de lucrările lui Raymond Aron despre istoria secolului XX, lucrări care tocmai au fost reunite, comod, sub titlul *Une histoire du XXe siècle. Anthologie*[9].

Să citim mai întâi câteva considerații generale ale lui Aron formulate într-un text apărut inițial în 1957 sub titlul „Nations et empires". În momentul în care scrie Aron, cele două evenimente majore sunt, pe de o parte, condominiumul americano-sovietic și, pe de altă parte, procesul de decolonizare. El face următoarea remarcă: „A fost nevoie – în două rânduri – de amenințarea hegemoniei germane pentru ca Statele Unite să devină conștiente de gigantismul lor. A fost nevoie de istovirea națiunilor europene pentru ca Uniunea Sovietică să apară, în propriii ochi și în ochii altora, drept irezistibilă. Presupunând că nu ele le-au creat, războaiele au dezvăluit forțele

9. Plon, Paris, 1996.

care domină conjunctura." Sau: „Războaiele au făcut să explodeze contradicția dintre principiul pe care era întemeiată ordinea în Europa și cel pe care se bazau imperiile europene din afara Europei."[10]

Să plecăm de la aceste fraze simple. Ne repugnă să atribuim războiului un rol cauzal, dintr-un motiv pe care l-am indicat deja: ni se pare că-i atribuim un merit. Aici, Aron, fără să afirme un rol cauzal al războiului, îi constată puterea revelatoare. Încercarea războiului face să reiasă elementele principale ale unei situații pe care confuzia lipsită de urgență a păcii ne autoriza să le ignorăm la infinit. Intervenția americană din 1917 în războiul european dezvăluie un nou raport al forțelor mondiale; dezvăluindu-l, ea îl cristalizează, îl face real, în vreme ce până atunci fusese potențial.

Desigur, războiul nu dezvăluie doar faptele; el însuși este un fapt, uneori un fapt major. Vorbind despre războiul din 1914, Aron scrie puțin mai departe: „Prin amploarea sa, prin consecințele sale, el a depășit evenimentele care-i dăduseră naștere. El a devenit, în sine, faptul major pentru care conflictele naționale nu mai reprezentau decât ocazia declanșării."[11] De la o anumită amploare și durată, războiul devine independent de cauzele sale. Din acea clipă, el se transformă în cauza unor efecte noi, efecte care-și au originea în război, și numai în război. Comunizarea Europei de Est, de pildă – fenomen de o oarecare amploare istorică, totuși –, a fost rezultatul direct al înaintării Armatei Roșii: „În secolul nostru, regimurile și ideologiile însoțesc armatele."[12] Aron va afirma în textul următor: „Războaiele sunt prin natura lor imprevizibile. Dar războaiele secolului XX au fost și mai imprevizibile decât

10. *Ibid.*, pp. 16 și 17.
11. *Ibid.*, p. 22.
12. *Ibid.*, p. 59.

cele din trecut. Prin desfășurarea lor, ele tulbură situațiile care le dăduseră naștere. Bătălia însăși, nu originea conflictului sau tratatul de pace, constituie faptul major și dezvoltă consecințele cele mai îndepărtate."[13]

Textul care urmează este intitulat „De Sarajevo à Hiroshima"[14]. El ne va ajuta să aprofundăm temele deja abordate. Una dintre caracteristicile secolului este lipsa de măsură: lipsa de măsură a războaielor, lipsa de măsură a crimelor asociate războaielor, lipsa de măsură a crimelor dorite pentru ele însele și care au fost desemnate, la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, drept „crime împotriva umanității". De unde vine această lipsă de măsură? Este una dintre cele mai grele întrebări – imposibil de ajuns la o certitudine în această privință. O vom regăsi atunci când vom studia regimurile totalitare. Aron o analizează în relația sa cu un episod decisiv – într-un anume sens, așa cum am văzut, episodul decisiv al secolului –, și anume intrarea în război a Statelor Unite în 1917. Iată ce scrie:

> Intervenția americană în sine reprezintă un fapt fără precedent și marchează o dată istorică, a cărei semnificație apare retrospectiv cât se poate de limpede. Or, această intervenție a avut drept cauză esențială amplificarea tehnică a războiului.
>
> După cum se știe, motivul a fost declararea, de către guvernul german, a războiului submarin nelimitat, violându-se astfel un angajament luat față de Washington cu câteva luni înainte. Noua tehnică de război naval, contrară drepturilor omului așa cum erau ele înțelese la acea vreme (dar și blocada britanică de la distanță era astfel), a grăbit

13. *Ibid.*, p. 73.
14. A apărut mai întâi în 1951, în *Les Guerres en chaîne*.

> decizia Statelor Unite, decizie care făcea ea însăși inevitabilă înfrângerea celui de-al II-lea Reich.
>
> S-a încercat, de atunci încoace, să se reducă importanța motivului invocat. [...] Dar oare americanii ar fi devenit conștienți de solidaritatea lor cu Marea Britanie dacă tehnica războiului submarin nu ar fi zdruncinat dominația Home Fleet, făcând vizibil potențialul german pe mare și determinându-i pe toți să se teamă de o pace pe măsura luptelor purtate, adică o pace cartagineză?
>
> Ar fi absurd să ignorăm rolul jucat de sentimente sau de ideologii. În momentele de criză, înrudirea dintre britanici și americani risipește neînțelegerile, resentimentele, iritările reciproce. Înscriind pe drapelele sale cuvintele sacre de democrație și libertate, Antanta trezea simpatii în toate clasele societății americane. Pentru că era de inspirație universală, limbajul pe care-l vorbeau reprezentanții aliaților era auzit pe toate continentele. O cruciadă care urmărea să facă lumea *safe for democracy* avea un sens pretutindeni (sau părea să aibă unul). Ce sens, în afara Germaniei, avea apărarea culturii germane?
>
> Ideologia a suscitat consimțământul opiniei americane la război, a aprins și a întreținut entuziasmul unui popor tânăr. Cu toate acestea, faptul fundamental a fost în primul rând de ordin material.[15]

Aron nu este un doctrinar. O dată cu argumentele favorabile tezei sale, el prezintă argumentele opuse. Vedeți cum stau lucrurile: oare atacul submarinelor germane împotriva navelor comerciale americane nu a făcut decât să dezvăluie și să cristalizeze o solidaritate fundamentală între americani, pe de o parte, și englezi și francezi, pe de altă parte, grăbind

---

15. *Ibid.*, pp. 78–79.

doar o intervenție care era oricum inevitabilă? Sau a *provocat*, efectiv, o intervenție care, în absența ei, nu s-ar fi produs? Aron a ales clar a doua ipoteză, fiind totodată pe deplin conștient de argumentele în favoarea celei dintâi. Și dacă a doua ipoteză este cea bună, rezultă că un mijloc tehnic nou – submarinul – constituie cauza extinderii decisive a războiului și a lipsei sale de măsură.

Putem observa că acest episod, care-l interesează atât de mult pe Aron, l-a interesat foarte tare și pe un alt analist competent al scenei politice și militare, Charles de Gaulle. Într-o carte fascinantă publicată în 1924, *La Discorde chez l'ennemi*, de Gaulle studiază motivele pentru care germanii, în pofida superiorității lor militare, au ratat victoria în Primul Război Mondial. Și el atribuie o importanță decisivă declanșării războiului submarin, impus cancelarului Bethmann-Hollweg de presiunea militarilor, mai ales a marelui amiral Tirpitz. Ca și Aron, el consideră că această acțiune a schimbat cursul politicii americane, în vreme ce președintele Wilson tocmai se declara gata pentru mediere. Dar, spre deosebire de Aron, de Gaulle nu pune accentul pe aspectul tehnic, ci pe aspectul moral: în ochii săi, declanșarea războiului submarin nelimitat traduce defectele spirituale ale conducătorilor germani, al căror efect direct este. De Gaulle scrie:

> Șefii militari germani, care au avut drept sarcină să orienteze și să coordoneze atâtea eforturi, au dat dovadă de o îndrăzneală, de un spirit de inițiativă, de o voință de a reuși, de o vigoare în manevrarea mijloacelor al căror eșec final nu le-a micșorat răsunetul. Poate că acest studiu, sau, mai exact, însăși expunerea faptelor ce formează obiectul său, vor face să apară defectele comune acestor oameni eminenți: înclinația caracteristică spre acțiunile nemăsurate, pasiunea de a-și extinde, cu orice preț, pute-

rea personală, disprețul față de limitele stabilite de experiența umană, de bunul-simț și de lege.[16]

Și de Gaulle denunță, mai precis, filozofia nietzscheană care a motivat, sau încurajat, lipsa de măsură a conducătorilor germani.

Argumentele lui Aron și de Gaulle sunt compatibile și chiar, într-un anume sens, complementare. În același timp, ei pun accentele foarte diferit. Mai exact, ei explică într-o manieră foarte diferită ceea ce și unul, și altul califică deopotrivă drept lipsă de măsură. Imediat după fragmentul deja citat, Aron formulează următoarea întrebare generală:

> Omenirea nu a încetat să-și pună întrebări despre originea războiului. Nimeni nu s-a întrebat din ce cauză devenise el hiperbolic. [...] Își propuneau oare beligeranții, din prima zi, obiective nelimitate, sau și-au propus asemenea obiective pe măsură ce creștea violența? Oare pasiunea e cea care a suscitat lipsa de măsură tehnică, sau lipsa de măsură tehnică a suscitat pasiunea? Nu fără rezerve și atenuări, și recunoscând interacțiunea celor două fenomene, voi spune că „motorul" evoluției, în acea epocă, era tehnica.[17]

Întrebările pe care le pune aici Aron prezintă un interes care merge dincolo de războiul luat în considerație, și chiar dincolo de război în general. Tehnica antrenează oare, în mod necesar, oamenii? Fac ei, în mod necesar, tot ceea ce tehnica le permite să facă? Sfârșesc ei întotdeauna, în mod necesar, prin a vrea ceea ce pot? Întrebarea privește deopotrivă

16. *Le Fil de l'épée et autres écrits*, Plon, Paris, 1990, p. 12.
17. *Une histoire du XXᵉ siècle, op. cit.*, p. 79.

manipulările genetice și cursa înarmării. Fiind vorba de arme, experiența nu ne permite să tranșăm fără echivoc într-un sens sau altul. Arma atomică a fost într-adevăr folosită de îndată ce a devenit disponibilă, dar nu și de atunci încoace. Arma atomică a adus oare lipsa de măsură care triumfă, prin disuadare, asupra lipsei de măsură a pasiunilor și a lipsei de măsură a tehnicii înseşi?

În orice caz, oricare ar fi cauzele, oricare ar fi multitudinea aspectelor sale, lipsa de măsură a devenit în secolul XX un factor care a acționat prin el însuși. Lipsa de măsură a războiului a antrenat lipsa de măsură a fenomenelor politice rezultate din război, începând cu comunismul. S-ar părea că, o dată ce au trecut proba Marelui Război, europenii nu au mai știut prea bine ce era fezabil, în dublul sens al cuvântului. Nu au mai recunoscut ce era imposibil, nu au mai recunoscut ce era interzis. Fără îndoială, ideologiile lor i-au asigurat că totul este posibil și că nimic nu este interzis, pe scurt, că omul poate fi refăcut, sau că se poate face un „om nou“. Dar sensul ideologiei, oricât de divers i-ar putea fi, de altminteri, conținutul, nu se reduce oare tocmai la afirmația că putem face totul și că avem dreptul să facem orice? Vedem atunci legătura dintre dominația ideologiei și experiența războiului hiperbolic: războiul este cel care ne-a învățat mai întâi că totul este posibil și că totul este permis. Aron scrie: „Lipsa de măsură tehnică a așezat, încetul cu încetul, ideologiile în locul scopurilor războiului.“ Iar ideologiile generează un fenomen propriu epocii noastre, ceea ce Aron numește „urile abstracte“ care, spune el, „devastează secolul nostru“.[18]

Desigur, consecința cea mai masivă a Primului Război Mondial hiperbolic a fost al Doilea Război Mondial, și mai hiperbolic. Aron scrie:

---

18. *Ibid.*, p. 80.

Este evident imposibil de știut ce s-ar fi întâmplat dacă ar fi fost încheiată o pace de compromis la sfârșitul lui 1916 sau la începutul lui 1917. Ne-am pierde timpul speculând asupra unui trecut (ireal) care ar fi fost viitorul unei alte politici. Fapt e că evenimentele majore care se află la originea celui de-al Doilea Război Mondial au decurs din prelungirea hiperbolică a Primului Război Mondial și, înainte de toate, din Revoluția rusă și din fascismele care i-au fost replica în Italia și în Germania. [...]

Totul e ca și cum, dincolo de un anumit grad, violența s-ar autoîntreține. Pentru război, ca și pentru materiile fisionabile, există o masă critică. Din 1914, Europa s-a abandonat unei reacții războinice „în lanț".[19]

Aron menționează interpretarea dată de unii germani experienței prin care tocmai trecuseră. Absurditatea războiului din 1914–1918 ținea de contradicția dintre lupta pe viață și pe moarte și menținerea statelor suverane. Un sistem de state independente este compatibil cu războaiele limitate, nu cu războiul total. Așadar, costul ridicat al bătăliei nu ar fi excesiv dacă profiturile victoriei ar deveni definitive și, ca să spunem așa, nelimitate, dacă s-ar ajunge deci la imperiu. Caracterul nelimitat al acțiunii hitleriste și-a avut desigur cauza primă în firea și în ideile Führer-ului și ale echipei sale, dar este adevărat că agresiunea nazistă a prelungit și a realizat o posibilitate întrezărită în timpul Primului Război Mondial. În primăvara anului 1918, armatele germane au înaintat fără probleme pe teritoriul rus dincolo de frontiera stabilită prin Tratatul Brest-Litovsk, ceea ce explică ușurința cu care Hitler a atacat Rusia în iunie 1941.[20]

---

19. *Ibid.*, p. 84.

20. Vezi Sebastian Haffner, „Eine ganz neue Idee, die 1914 noch weit entfernt gewesen war, begann in der deutschen Politik eine Rolle

Aceste observații ale lui Aron ne invită la reflecții cu caracter general. El evocă o contradicție între lupta pe viață și pe moarte a războiului hiperbolic și menținerea statelor suverane, fiindcă doar obținerea imperiului ar reprezenta pentru câștigător un câștig pe măsura sacrificiilor consimțite. Într-un context care-l anunță pe cel examinat de noi, reflectând despre Teroare și despre pericolele unei anumite interpretări a suveranității poporului, Benjamin Constant scria: „Există greutăți prea mari pentru mâna oamenilor."* S-ar părea că sacrificiile și masacrele războaielor hiperbolice din secolul XX sunt ultimul exercițiu al suveranității în care aceasta s-a discreditat și, ca să spunem așa, s-a epuizat. Am putea afirma: după războaiele din secolul XX, nimic nu mai poate să subziste, să-și păstreze validitatea în ordinea politică, decât universalul.

*

De fapt, după al Doilea Război Mondial ideea de umanitate vine în prim-plan cu o forță inedită: elaborarea noțiunii de „crimă împotriva umanității", organizarea Națiunilor Unite, Declarația universală a Drepturilor Omului etc. Ceea ce e adevărat în ordinea intelectuală și morală este la fel de adevărat în ordinea politică și militară. Desigur, după război, omenirea a fost în principal divizată în două blocuri, dar ea era divizată în numele unității, dacă pot să mă exprim astfel. „Blocul occidental" și „blocul comunist" se revendicau deopotrivă de la universal: democrația și comunismul erau niște finalități propuse în egală măsură tuturor oamenilor. În plus, în fruntea fiecărui „bloc", țara conducătoare era mai mult un imperiu decât o națiune.

---

zu spielen", *Von Bismarck zu Hitler* [1987], reed. Knaur, Munchen, 1989, p. 141.

* Vezi Benjamin Constant, „Principii de politică", în *Despre libertate la antici și moderni*, ed. cit., p. 30. (*N.t.*)

Acest lucru este evident în cazul Uniunii Sovietice, care reunea populații foarte diverse sub o singură putere și care pretindea că încarnează un adevăr universal menit să se extindă pe toată planeta. Cazul Statelor Unite este cu siguranță mai complex. Statele Unite sunt evident o națiune, dar – am subliniat deja acest punct – cu puternice trăsături de imperiu: dimensiunile lor, rapiditatea expansiunii lor de la Atlantic la Pacific, imigrația masivă, durabilă și diversă, traducând principiul fondator că orice om oprimat sau nefericit, sau pur și simplu nerăbdător, este cetățean potențial al Statelor Unite, ca să nu mai pomenim de rolul lor decisiv în guvernarea planetei începând din 1917. Astfel încât împărțirea umanității în două blocuri după al Doilea Război Mondial reprezenta un fel de salt calitativ spre unitatea politică a planetei. Adoptând aceeași perspectivă, vom spune că umanitatea tocmai a făcut un nou – și ultim – salt calitativ în direcția unității sale: o dată cu prăbușirea comunismului, o dată cu „evaporarea" sa, suntem tentați să spunem, Statele Unite rămân singura „super-" sau „hiperputere", potrivit expresiilor jurnalistice, și unitatea imperială a lumii pare pe cale să se realizeze. Astfel, procesul declanșat în 1917 prin intervenția americană în Primul Război Mondial a ajuns la sfârșitul său natural. În 1918 deja, Max Weber îi scria unui corespondent că hegemonia mondială a Americii era la fel de inexorabilă cum a fost cea a Romei după al doilea război punic.

Bineînțeles, nici în cazul imperiului american, nici în cel al Imperiului Roman, unitatea imperială nu s-a realizat de fapt. Mari părți ale planetei refuză unitatea, în special lumea musulmană și lumea chineză. Nimeni nu poate să prevadă direcția în care o vor apuca aceste ansambluri mâine sau în douăzeci de ani. În special islamul ridică semne de întrebare și trezește neliniști. El pare să alunece tot mai mult spre un

fel de secesiune generală, ca și cum absența unor *habitus*-uri adaptate vieții democratice, o anumită dificultate de a trata rațional cu lumea nemusulmană l-ar împinge să se crispeze într-un soi de „mare refuz". Incapacitatea actuală a islamului de a-i aduce cu picioarele pe pământ pe membrii angajați în lipsa de măsură a unei violențe teroriste inedite nu va fi depășită decât atunci când această mare civilizație va putea găsi ea însăși calea autocriticii.

În orice caz, s-ar părea că războaiele europene din ce în ce mai lipsite de măsură ale secolului XX au dus la o recunoaștere tot mai netă a unității speciei umane: violența lor hiperbolică, planând deasupra tuturor statelor și adeseori devastându-le, i-a obligat pe oameni să-și uite specificitatea, să renunțe la ea, cel puțin în principiu, pentru a recunoaște și a pune în practică asemănarea lor. Dacă așa stau lucrurile, ar fi posibil, dacă nu să dăm un sens pozitiv acestor războaie, cel puțin să le plasăm într-o intrigă inteligibilă, într-o mișcare semnificativă pentru ansamblul umanității. Iar observatorul de astăzi ar putea să discearnă, în „războaiele în lanț", ceea ce Hegel numea „viclenia rațiunii": prin dezlănțuirea pasiunilor oarbe, iese treptat la lumină un rezultat rațional.

Această teză, optimistă și raționalistă, nu ne convinge. Mulți ar fi tentați s-o răstoarne și să afirme că experiența secolului a dezvăluit, dimpotrivă, disperata fragilitate a umanului din om. În orice caz, „optimiști" sau „pesimiști", în liniștea și confortul unei păci care durează deja de cincizeci de ani, nu încetăm totuși să rătăcim și să ezităm între, pe de o parte, aceste corpuri politice particulare care sunt națiunile și cărora războaiele secolului le-au făcut particularitatea, ca să spunem, așa, nedemnă de a fi locuită, și, pe de altă parte, o idee universală a umanității pe care nu știm s-o concretizăm. Astfel, efectele războaielor europene se mai fac simțite în

sfera cea mai intimă a vieții individuale și sociale. Numai construcția efectivă a unei Europe politice, a cărei dificultate am văzut-o, ar dovedi că europenii au depășit spiritual intimidarea în fața războiului: acest „universal concret" ar manifesta în ochii tuturor că războiul, cel puțin îndelungatul război al secolului XX, s-a sfârșit cu adevărat.

CAPITOLUL VIII

PUTERILE SCHIMBULUI

În prelegerea precedentă, neobișnuit de lungă, consacrată „războaielor secolului XX“, am subliniat importanța acestor filozofii ale istoriei, sau pur și simplu a acestor reprezentări ale istoriei secolului al XIX-lea, care, fie ele saint-simoniene, liberale sau marxiste, descriu umanitatea ca progresând în mod necesar de la epoca războiului la cea a comerțului și a industriei. Știți de altminteri că pentru Montesquieu, deci din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, dezvoltarea comerțului, extinderea și intensificarea sa crescândă capătă un sens politic și moral de primă importanță: comerțul e una cu modernitatea – cu ceea ce „vedem în fiecare zi“[1] – în măsura în care el reprezintă punerea în practică a unei logici a acțiunii colective radical diferite de cea care prevala în cetățile antice sau în monarhiile moderne. Într-un cuvânt, comerțul substituie logica schimbului egal și pașnic logicii poruncii inegale și potențial războinice. Războaiele hiperbolice ale secolului XX nu au distrus această încredere în efectele pacificatoare ale comerțului; dimpotrivă, ele au suscitat eforturi reînnoite pentru a garanta libertatea și a spori rolul schimburilor comerciale. Crearea GATT la Geneva în 1947 reprezintă instituționalizarea – simbolul eficient al – acestei voințe.

---

1. *Despre spiritul legilor*, vol. II, XX, 1, ed. rom. cit., p. 9.

În perioada de confruntare cu comunismul, Occidentul s-a autodefinit tot mai mult prin „libera circulație a bunurilor, persoanelor și ideilor". Era un lucru natural și oportun din punct de vedere politic, pentru că, după sfârșitul Marii Terori – sau al Marilor Terori – staliniste, caracterul opresiv al comunismului se vădea îndeosebi în piedicile, adeseori interdicțiile, pe care le ridica în calea liberei circulații. Construind zidul de la Berlin în 1961, comunismul pusese sub ochii tuturor simbolul cel mai simplu și mai elocvent al inumanității sale. Dar insistând atât de mult pe importanța, pe caracterul sacru al liberei circulații a bunurilor, persoanelor și ideilor, țările NATO nu acționau doar în funcție de morala politică democratică, și nici doar în funcție de imperativele propagandei. La urma urmei, criticii comunismului ar fi putut pune accentul pe alte aspecte neplăcute ale acestuia. Nu, accentul crescând pe libertatea de circulație traducea o deviere a concepției democrațiilor occidentale despre ele însele, concepție tot mai liberală și „comercială", conferind deci cuvântului „comerț" sensul foarte larg pe care-l avea în secolul al XVIII-lea și pe care termenii de „schimb", „circulație" sau, și mai nimerit, „comunicare" l-ar traduce mai adecvat în zilele noastre. În ultimii zece ani am asistat la o creștere a prestigiului schimbului și comunicării, nu numai fiindcă sfârșitul comunismului a antrenat căderea obstacolelor care se opuneau liberei circulații în Europa, ci ca urmare a inovațiilor tehnice rezumate de cuvântul Internet, această rețea internațională care pune în relație pe toți cu toți și totul cu totul. Grație Internetului, fiecare individ membru al speciei poate intra în comunicare cu toți ceilalți indivizi membri ai speciei și cu toate aspectele vieții lumii. Mulți dintre noi, inclusiv și mai ales printre „factorii de decizie", au sentimentul că aceste ultime evoluții reprezintă un salt calitativ al comerțului; de acum

înainte, unificarea umanității prin comunicare este un fapt, și anume un fapt ireversibil. Aceste evoluții sunt desigur foarte impresionante. În același timp, ne amintim că speranțele pe care și le-au pus generațiile trecute în comerț au fost sistematic spulberate. Trebuie să căutăm deci să evaluăm cât mai exact ce poate și ce nu poate comerțul.

Voi începe prin a încerca să descriu logica comerțului, în măsura în care ea se opune logicii politicii tradiționale, să analizez comerțul, sau schimbul, în măsura în care constituie o alternativă la politică și chiar, ca să spunem așa, o „critică a politicii". Voi examina apoi răspunsul politicii – ce reproșează ea comerțului –, analizând câteva argumente ale lui Carl Schmitt din lucrarea sa clasică despre „conceptul politicului". În fine, voi încerca să surprind câteva ambiguități ale schimbului, care ne fac să înțelegem din ce cauză acesta provoacă deopotrivă o ostilitate oarbă și o admirație fanatică. Voi încheia printr-o remarcă privitoare la ceea ce mi se pare a fi un risc serios al procesului actual.

Să începem deci cu descrierea schimbărilor pe care dezvoltarea comerțului le-a introdus în logica acțiunii colective. Aceste schimbări au devenit vizibile la începutul secolului al XVIII-lea. În jurul anului 1720, observatorii cei mai pătrunzători au ajuns la convingerea că resorturile ordinii umane sunt pe cale să se schimbe în mod radical. Până atunci, ordinea dintre oameni se baza pe poruncă. Porunca, mai exact relația dintre poruncă și supunere, era considerată ca faptul principal, central, al ordinii umane. Prin urmare politicul, ca organizare vizibilă, variabilă în funcție de regimuri, de relația poruncă–supunere, se afla în centrul lumii umane. Acest lucru era adevărat pentru cetatea greacă și pentru Roma, pentru dezordinea feudală și pentru ordinea monarhică a Vechiului Regim

european, oricât de diferite ar fi aceste regimuri și forme politice. Or, în secolul al XVIII-lea, apare o nouă ordine, un nou tip de ordine, o ordine care nu se mai bazează pe poruncă.

Pe ce se bazează această ordine inedită? Se bazează pe ceea ce se numește, cu un entuziasm crescând începând din secolul al XVIII-lea, *interes*. În vechea ordine, cetățenii, membrii societății, trăiau destul de bine împreună, pentru că – sau atunci când – cei a căror datorie era să se supună se supuneau în chip acceptabil celor a căror datorie era să comande. În noua ordine, cetățenii, membrii societății, trăiesc destul de bine împreună – de fapt, *trăiesc mai bine* decât în vechea ordine, trăiesc *din ce în ce mai bine* – pentru că – sau atunci când – toți tind să se supună aceleiași reguli, care nu este o lege-poruncă de tip vechi, o lege venind de sus, pe verticală, ci o lege ce reprezintă mai degrabă un sfat, un motiv care se naște în chiar sânul agentului, regula „interesului bine înțeles". În vechea ordine, motivele de a acționa tind să vină întotdeauna spre agent din exterior și de sus – ordine ale „superiorilor" săi, finalități ale naturii, ale legii lui Dumnezeu. În noua ordine, motivele de a acționa iau naștere în individul însuși, care-și folosește rațiunea, ca să descopere ce e bun pentru el, și libertatea, ca să pornească în căutarea mijloacelor celor mai economice spre a-și atinge țelurile.

Înainte de a preciza consecințele acestei schimbări fundamentale în motivele acțiunii umane, se impune o remarcă. Această schimbare nu reprezintă decât o tendință, nu ajunge niciodată să se materializeze, nu este niciodată înfăptuită. Altfel spus, porunca „verticală" nu dispare din viața oamenilor, dar este din ce în ce mai circumscrisă (de vreme ce membrii societății sunt tot mai „independenți") și mai rațională, sau, în orice caz, din ce în ce mai puțin autoritară, fiindcă

cei care comandă, în primul rând șefii politici, își dau tot mai mult seama că interesul lor bine înțeles este să respecte, și să arate că respectă, cât mai mult interesul bine înțeles al concetățenilor lor, sau chiar al supușilor lor. Montesquieu scrie:

> De atunci încoace, principii au trebuit să procedeze cu mai multă înțelepciune decât s-ar fi gândit singuri; căci, prin rezultatul lor, măsurile samavolnice s-au dovedit atât de nepotrivite, încât este un lucru bine stabilit prin experiență că numai superioritatea guvernământului aduce prosperitatea.
>
> A început vindecarea de machiavelism și ea va continua mereu. Se cere mai multă moderație în hotărâri; ceea ce se chemau odinioară lovituri de stat, nu ar mai fi astăzi, lăsând la o parte grozăvia lor, decât nesocotințe.
>
> Și este un noroc pentru oameni să se afle în situația ca, în vreme ce pasiunile îi îndeamnă să fie răi, ei să aibă totuși interesul de a nu fi astfel.[2]

În sistemul comercial, membrii societății se poartă tot mai puțin pasional, tot mai rațional, nu pentru că ar fi devenit intrinsec mai înțelepți, ci fiindcă devin din ce în ce mai conștienți de interesul lor și fiindcă sistemul este conceput tocmai pentru satisfacerea intereselor. Chateaubriand, la începutul secolului al XIX-lea, va inventa o expresie caracteristică și menită să dureze atunci când va vorbi despre „interesele materiale și morale" ale membrilor societății. Firește, pasiunile nu dispar niciodată complet. Ele subzistă, desigur,

2. *Ibid.*, vol. II, XXI, 20, ed. rom. cit., pp. 73, 74. Montesquieu înțelegea prin „lovitură de stat" o măsură neobișnuită și violentă luată chiar și de guvernul legitim. Revocarea edictului de la Nantes fusese o asemenea „lovitură de stat".

în societățile tradiționale, cele care nu s-au angajat încă net în activitatea comercială, care ascultă încă de vechea logică, și deci în relațiile dintre aceste societăți și cele în care comerțul s-a dezvoltat. Dar ele subzistă și în interiorul societăților dezvoltate, unde oamenii continuă să fie însuflețiți în oarecare măsură de sentimentul onoarei, de patriotism, de mânie etc. Astfel încât porunca verticală nu dispare cu totul din societățile politice moderne, nici măcar din cele mai dedicate comerțului.

Statele Unite oferă un bun exemplu. Companiile petro liere americane sunt dornice – interes bine înțeles! – să încheie contracte comerciale avantajoase ori de câte ori acest lucru este posibil: ele sunt deci dornice să trateze cu Libia, Irakul sau Iranul, țări producătoare de petrol. Guvernul american consideră asemenea relații pe cât de imorale, pe atât de inoportune: ele ar spori resursele, așadar capacitatea de a face rău, a regimurilor pe care le socotește periculoase – desemnate de el drept *rogue states*. Președintele Statelor Unite semnează deci un *executive order* care interzice pur și simplu întreprinderilor americane să încheie contracte sau să întrețină vreo formă de comerț cu aceste țări. Avem aici un excelent exemplu al contradicției eventuale dintre logica „orizontală“ a interesului comercial și logica „verticală“ a ordinului politic.

Revin la subiectul principal al acestei prime părți, care este logica acțiunii colective și efectele sale în sistemul comercial. Una din considerațiile cele mai importante este evident că logica comercială e radical egalitară. Comerțul *presupune* egalitatea: „Comerțul este profesiunea oamenilor egali.“[3] Montesquieu scrie asta în cadrul unei analize a aristocrației, subliniind că, într-un asemenea regim, nobilii nu trebuie să

3. *Ibid.*, vol. I, V, 8, p. 71.

fie autorizați să practice comerțul, fiindcă superioritatea lor socială le-ar da prea multe avantaje față de concurenții lor și le-ar facilita stabilirea monopolurilor. Contractanții trebuie să fie de aceeași condiție, altminteri logica socială inegalitară ar falsifica inevitabil logica comercială. În același timp, în anumite circumstanțe, atunci când logica comercială este puternică și bine înțeleasă, participarea nobililor la viața comercială, în loc să aristocratizeze comerțul, ar comercializa și deci ar democratiza societatea. Istoricii atribuie bucuros „avansul" politic al Angliei în raport cu Franța faptului că nobilii englezi s-au dedicat temeinic comerțului, în timp ce nobilii francezi erau reținuți de teama de a nu-și prejudicia rangul. Desigur, logica comerțului, care presupune egalitatea, *produce* inegalitate, pentru că unii reușesc mult mai bine decât alții în această activitate. Această din urmă inegalitate, de vreme ce rezultă din logica unor contracte, nu contrazice în principiu egalitatea de bază. Cel puțin cu condiția ca în fond concurența să nu fie eliminată, fiindcă monopolul ar restabili un soi de aristocrație de un nou tip. Regăsim aici problemele examinate de Tocqueville atunci când încerca să evalueze riscurile dezvoltării unei „aristocrații industriale" în societatea democratică.

O altă remarcă privind tema egalității. Dacă lăsăm deoparte speranțele puse în efectele transformatoare pentru om, în ansamblul său, ale proprietății colective asupra mijloacelor de producție, proiectul economic comunist a constat în substituirea contractului orizontal între agenții economici prin ordinul vertical – sub numele mai sonor de „planificare" (anglo-saxonii vorbesc despre *command economies* acolo unde noi vorbim despre *economii administrate*). Comunismul a reintrodus logica politică sub forma sa cea mai sumară, cea mai militară, în interiorul unui sistem economic – economia modernă – care nu prosperă decât dacă actorii sunt în măsură

să acționeze conform interesului lor, și deci în primul rând să aibă un interes și să-l poată evalua. După unii istorici – observ asta în treacăt –, concepția leninistă despre economia socialistă a fost inspirată mai puțin de sugestiile vagi ale lui Marx, cât de experiența recentă a economiei de război germane sub conducerea lui Rathenau.

După tendința spre egalitate, celălalt aspect al noii logici asupra căruia se cuvine să atrag atenția este ceea ce am putea numi tendința spre „deteritorializare“ sau spre „globalizare“. Am arătat deja că politica, a cărei continuare războinică rămâne mereu posibilă, este teritorială și „teritorializantă“: ea comportă un teritoriu cu frontiere, un teritoriu pe care-l presupune și pe care-l produce. De exemplu, suveranitatea regelui Franței, sau a Republicii franceze, se exercită în Alsacia până la malul stâng al Rinului; pe malul drept, este suveranitatea împăratului, sau a statului federal german. Ceea ce reprezintă o condiție și o expresie a politicului – teritoriul cu frontierele sale – este o constrângere pentru comerț, un obstacol. La frontieră, bunurile, ca și persoanele, sunt oprite; persoanele sunt identificate, uneori controlate; bunurile sunt numărate și evaluate; proprietarii lor trebuie să achite taxe vamale etc. Bineînțeles, în perioadele în care liberul schimb se bucură de aprobarea opiniei publice, în orice caz, a guvernelor, se fac eforturi de diminuare sau chiar suprimare a taxelor vamale, de facilitare a circulației bunurilor și serviciilor peste frontierele politice, de ignorare, pe cât posibil, a frontierelor politice. Astfel este subliniată contradicția celor două logici. Orizontul ultim al liberului schimb este de a se ajunge, pentru toate bunurile și serviciile, la o „piață unică“ ce se confundă cu globul. În logica comercială, „toate mărfurile aparțin întregii lumi, care, în această privință, nu alcătuiește decât un singur stat, ai cărui membri sunt toate societățile“[4].

4. *Ibid.*, vol. II, XX, 23, ed. rom. cit., p. 26.

Această independență tendențială și esențială a comerțului în raport cu ordinea politică poate apărea în funcție de epoci, regimuri, circumstanțe, opinii, ca distructivă sau, dimpotrivă, ca salutară. Logica ordinii politice este autarhică, am subliniat acest lucru examinând națiunea. Or, a face comerț înseamnă a deveni dependent de partenerii tăi, a-ți pierde autarhia, a te expune. Ei pot, de pildă, să crească de patru ori de la o zi la alta prețul petrolului pe care ni-l vând! Bineînțeles, corelația nu e atât de simplă. Un comerț activ sporește resursele generale ale corpului politic și îl face deci mai capabil să înfrunte circumstanțele dificile păstrându-și independența. Comerțul, spre deosebire de autarhie în sensul restrâns al cuvântului, poate adeseori să întărească autarhia, dacă o definim în mod mai puțin mecanic. Fapt e că preocuparea pentru independența politică nu încetează să se lovească de logica comerțului și că, deși teza pe care tocmai am amintit-o a fost frecvent verificată *retrospectiv*, adevărul ei nu este atât de necesar și nici atât de evident încât omul politic responsabil să fie nevoit să contracareze întotdeauna această tendință spre autarhie proprie ordinii politice. Am remarcat deja, pentru majoritatea națiunilor, până în ziua de azi sau până la o dată foarte recentă, comerțul internațional nu a reprezentat decât o porțiune relativ nesemnificativă a activității lor economice generale. Rămâne de văzut dacă mișcarea actuală de globalizare este sau nu pe cale să schimbe radical această stare de fapt.

Pe de altă parte, ne putem bucura că logica comerțului stânjenește logica independenței politice, în măsura în care aceasta suscită și legitimează independența șefilor politici în raport cu anumite interese elementare ale societății de care răspund. Putem fi deci mulțumiți, asemeni lui Montesquieu în fragmentul pe care l-am citat, că responsabilii politici sunt constrânși de chiar interesul lor, așa cum îl percep prin

prisma logicii comerciale, să se abțină de la măsurile violente sau partizane pe care le-ar sugera pasiunile sau ideologia lor. Teama de o catastrofă ce ar afecta balanța plăților sau ratele de schimb i-a oprit pe mulți oameni politici de la măsuri care ar fi daunat grav societății. Este limpede, totodată, că atunci când logica politică se intensifică, atunci când circumstanțele și pasiunile politice se cristalizează, logica comerțului trece irezistibil în al doilea plan.

Montesquieu dă un exemplu fascinant al rolului salvator al comerțului atunci când politica este irațională sau chiar ucigașă. În capitolul XXI, 20, din *Despre spiritul legilor*, intitulat „Cum a răzbit prin negura barbariei comerțul în Europa", el evocă trista condiție a evreilor în Evul Mediu european. Împrumutul cu dobândă era interzis creștinilor; el era totuși indispensabil vieții sociale; evreii se ocupă cu asta și se îmbogățesc. Bogățiile lor îi ispitesc pe principii lacomi, care îi jefuiesc și îi maltratează. Montesquieu scrie:

> Și cu toate acestea, comerțul a răzbit la lumină din întunericul prigoanei și al deznădejdii. Evreii, izgoniți rând pe rând din toate țările, au găsit mijlocul de a-și salva valorile. Prin aceasta ei și-au fixat pentru totdeauna locurile în care se refugiaseră, căci, dacă vreun principe ar vrea bucuros să scape de ei, nu înseamnă că ar fi dispus să se lipsească și de banii lor.
>
> Ei au inventat scrisorile de schimb; cu ajutorul acestora, comerțul a putut să se sustragă violenței și să se mențină pretutindeni, căci negustorul cel mai bogat nu avea decât bunuri invizibile, care puteau fi trimise peste tot, nelăsând nicăieri urme.*

* Vezi Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. II, XXI, 20, ed. cit., p. 73. (*N.t.*)

Puțin contează aici că Montesquieu se înșală cu privire la împrejurările în care a fost inventată scrisoarea de schimb. Ne interesează teza sa generală referitoare la semnificația istorică, politică și morală a comerțului. Comerțul, mai precis mijloacele de comerț simbolizate de scrisoarea de schimb au permis, făcând bunurile „invizibile", „să se sustragă violenței". Așa au descoperit principii, oamenii politici, cei care exercită forța materială și vizibilă, limitele acestei forțe. Așa a ajuns comerțul să joace un puternic rol civilizator.

Acest exemplu este și mai plin de sens pentru noi – dar de un sens ambiguu – decât putea fi el pentru Montesquieu. Istoria modernă a poporului evreu ne obligă, dacă nu să respingem analiza lui Montesquieu, cel puțin să temperăm speranțele pe care ni le putem pune în mecanismul pe care el ni l-a dezvăluit în mod admirabil. Într-adevăr, ceea ce i-a salvat pe evrei în epocile despre care vorbește Montesquieu i-a pierdut în secolul XX. Aceste „bunuri invizibile" posedate de unii dintre ei, această absență de teritoriu propriu, de patrie proprie au devenit motivul sau pretextul unei noi persecuții, și mai cumplite. Evreilor li s-a reproșat că sunt *heimatlos*. Cum teritoriul comerțului este „întregul univers", iar evreii, din motivele enumerate de Montesquieu, jucau – sau păreau că joacă – un rol important în schimburi, lumea și-a imaginat o dominație mondială și invizibilă a evreilor, idee care a devenit unul dintre principalele elemente ale antisemitismului modern. Antisemitismul revine la viziunea lui Montesquieu: acolo unde el vedea un domeniu de activitate sustras logicii politice, antisemitismul descoperă o politică ascunsă care guvernează națiunile împotriva voinței lor. Este vorba, desigur, de o „fantasmă", cum se spune astăzi, dar care ne obligă să recunoaștem limitele schimbului: schițând posibilitatea unei vieți fără teritoriu și fără guvernare politică, comerțul stârnește reacția celor care vor să *vadă* cine comandă și cine

se supune. Firește că aceste observații nu sunt suficiente pentru a explica în ce fel fantasma s-a transformat în dorință și în proiect de exterminare în nazism, dar ele evidențiază, cred, un aspect fundamental al situației generale în care s-a dezvoltat nazismul. În orice caz, după Șoah, evreii au simțit nevoia și datoria de a crea – sau recrea – un corp politic care să fie al lor, dotat cu un teritoriu vizibil, cu frontiere „fixe și recunoscute". Au trebuit să apere sau să dobândească fiecare parcelă a acestui teritoriu pe căile obișnuite ale politicii și ale războiului. Istoria poporului evreu, care demonstra pentru Montesquieu puterile schimbului când e vorba să te sustragi violenței, demonstrează mai degrabă pentru noi necesitatea și ireductibilitatea politicului atunci când un popor vrea să-și apere securitatea și demnitatea.

*

Am vorbit până acum de parcă logica comerțului și logica politicului ar fi exterioare una alteia, ba chiar contrare una alteia. Or – fapt caracteristic istoriei moderne și care o opune celei antice, romane în special –, tocmai națiunile cele mai aplecate spre comerț au fost totodată națiunile cele mai puternice și mai influente politic, națiunile dominante, Marea Britanie în primul rând, apoi Statele Unite. Astfel încât comerțul ar putea să apară ca o expresie și un instrument al puterii politice. Logica comerțului nu ar mai fi atunci câtuși de puțin contrară logicii politicului; ar fi mai curând logica anumitor corpuri politice, cele al căror domeniu și mijloc de acțiune, cele al căror element este marea. Așadar, opoziția pe care am descris-o între comerț și politic s-ar înrădăcina într-o opoziție imediat și pe deplin politică, aceea dintre puterile maritime și puterile terestre.

Autorul care a apărat această teză cu argumentele cele mai subtile este Carl Schmitt. Pentru Carl Schmitt, politicul

este ireductibil și de nedepășit. Condiția omului este în mod necesar politică. De ce? Pentru că omul este un animal *vulnerabil* și *periculos*. El poate muri și poate ucide. Caută deci securitatea în grup, dar aceeași dialectică a vulnerabilității și a amenințării afectează deopotrivă grupul și individul: grupurile se află într-un război virtual unele cu altele. Acesta este faptul major al condiției noastre. Faptul major nu este războiul (Schmitt nu e un „belicos", în sensul obișnuit al termenului), ci *riscul* de război. Schmitt reia în mod explicit concepția lui Hobbes privind *the natural condition of mankind*. Dar acolo unde Hobbes insista mai ales pe necesitatea unui stat suveran, absolut, pentru a ține la respect membri ai societății mereu gata să se încaiere, și pe capacitatea acestui stat de a stăpâni starea de natură, Schmitt insistă mai mult pe permanența și ubicuitatea riscului, pe caracterul său polimorf și deci insurmontabil, pe faptul că nu încetăm a fi determinați de el, adică de prezența sau de amenințarea dușmanului nostru. Politicul se bazează atunci pe distincția dintre prieten și dușman. Iată ideea călăuzitoare a doctrinei lui Schmitt, pe care o vom regăsi atunci când ne vom pune întrebări legate de posibilitatea de „a ieși din politic". Ea nu trebuie să ne servească aici decât ca fundal.

Aceasta fiind pentru Schmitt natura politicului, înțelegem că pentru el gândirea liberală, fiindcă are încredere în comerț, se caracterizează prin neînțelegerea politicului, prin respingerea sau ignorarea politicului, o respingere sau ignorare din principiu:

> Foarte sistematic, gândirea liberală eludează sau ignoră statul și politica pentru a se mișca în polaritatea caracteristică și mereu reînnoită a două sfere eterogene: morala și economia, spiritul și afacerile, cultura și bogăția. Această neîncredere critică față de stat și de politică se explică ușor

prin principiile unui sistem care pretinde ca individul să rămână *terminus a quo* și *terminus ad quem*. Unitatea politică trebuie să pretindă, dacă e cazul, sacrificarea propriei vieți. Or, individualismul gândirii liberale nu ar putea nicidecum să subscrie la această exigență sau s-o justifice.[5]

Cum politicul există în mod necesar, cum el nu poate să nu fie și nici să dispară, liberalismul îl transformă și îl deghizează:

> Astfel, în gândirea liberală, conceptul politic de luptă se transformă în concurență în ce privește economia, în dezbatere în ce privește spiritul; distincția clară dintre cele două stări diferite care sunt războiul și pacea este înlocuită de dinamica unei concurențe perpetue și a unor dezbateri nesfârșite. Statul devine Societatea, iar aceasta, văzută din perspectiva eticii și a spiritului, va fi o imagine a Umanității inspirate de o ideologie umanitară; văzută din celălalt punct de vedere, ea va constitui unitatea economică și tehnică a unui sistem uniform de producție și de comunicații.[6]

Concurența economică și ideologia umanitară – aceea a „drepturilor omului" –, principii aparent apolitice sau suprapolitice, sunt de fapt, în ochii lui Schmitt, niște instrumente politice. După cum, în alte epoci, religia a fost „politizată", folosită ca mijloc de putere și de influență, de exemplu catolicismul de către monarhia spaniolă, tot astfel astăzi principiul liberei concurențe economice și ideologia umanitară sunt folosite de anumite țări, în primul rând națiunile

5. *La Notion de politique* [*Der Begriff des Politischen*, 1932], Calmann-Lévy, col. „Liberté de l'esprit", Paris, 1972, p. 117.

6. *Ibid.*, p. 119.

anglo-saxone, pentru a-și spori puterea și influența. Carl Schmitt denunță acest lucru ca pe o impostură:

> Tocmai atunci când o dominație a oamenilor întemeiată pe o bază economică rămâne apolitică, evitând orice aparență și orice responsabilitate politică, ea se dovedește a fi o cumplită impostură. Conceptul de schimb nu exclude, la nivelul definiției sale, ca una dintre părți să sufere un prejudiciu sau ca un sistem de contracte bilaterale să sfârșească prin a se transforma într-un sistem de exploatare sau de opresiune de cea mai joasă speță. Când, în această situație, exploatații și oprimații își propun să se apere, ei nu o pot face, firește, cu ajutorul mijloacelor economice. La fel de natural este ca deținătorii puterii economice să numească atunci violență și crimă orice tentativă extraeconomică de a modifica poziția lor de putere, și să încerce s-o împiedice. Or, acest fapt nimicește construcția noastră ideală a unei societăți fondate pe schimb și pe contracte bilaterale, pașnică și dreaptă *eo ipso*.[7]

Schmitt își încheie raționamentul în felul următor. După ce a reamintit celebrele cuvinte ale lui Rathenau că destinul nostru este astăzi economia, nu politica, el precizează: „Ar fi mai corect să spunem că acest destin rămâne politic, ca înainte, și că s-a întâmplat pur și simplu ca economia să devină un fenomen politic și, prin urmare, destin."[8]

Era important să facem loc contrapunctului adus de Schmitt. Acesta critică ideologia schimbului, iluzia și chiar impostura apolitismului schimbului, în numele ireductibilității politicului, în numele adevărului, al adevărului dur, al condiției umane, deci conform unui punct de vedere „de dreap-

---

7. *Ibid.*, p. 126.
8. *Ibid.*, p. 127.

ta". Critici paralele, uneori identice în privința conținutului, sunt făcute în numele egalității, motivându-se că egalitatea formală a relației de schimb reprezintă masca și instrumentul unei dominații, ale unui schimb în realitate inegal, și vom vedea aici un punct de vedere „de stânga". Punctul de vedere „de dreapta" și punctul de vedere „de stânga" se amestecă adesea în opinia națiunilor care se simt dominate, pentru că sunt radical dezavantajate de sistemul schimburilor. În fapt, când de exemplu întreaga recoltă de banane dintr-o mică țară din America Centrală este comercializată de o singură companie nord-americană, sigur că e îndreptățit să se vorbească despre un schimb inegal! În același timp, acest contrapunct trebuie menținut între niște limite rezonabile. De douăzeci sau treizeci de ani, a devenit limpede că respingerea violentă a sistemului schimburilor, revoluția care pretindea că produce dezvoltarea economică și umană rupând radical cu logica comerțului, ei bine, acest demers nu a obținut rezultate prea convingătoare, eufemistic vorbind. Astfel încât tendința recentă a fost, chiar și în țările care se considerau în mod tradițional drept niște țări „dominate", în special cele din America Latină, să se încerce obținerea unui profit din sistemul schimburilor, să folosească, în beneficiul lor, logica comerțului potrivit legii avantajelor comparative. Rezultatele au fost impresionante în unele cazuri, dezamăgitoare în altele. Criza recentă a țărilor așa-zis „emergente" a retrezit scepticismul – sau ostilitatea – față de piață.

Montesquieu însuși, unul dintre autorii – așa cum am văzut – care și-a pus toată nădejdea în efectele comerțului, a remarcat că în fond comerțul nu are întotdeauna efecte pozitive, și mai ales că, în anumite împrejurări, o națiune sărăcește practicând comerțul.[9] Așadar, dacă efectele comerțului

9. *Despre spiritul legilor*, vol. II, XX, 23, ed. rom. cit, pp. 26, 27.

sunt în mod normal pozitive, e nevoie totuși ca o națiune să creeze cadrul adecvat ca să profite de ele, să fie capabilă să profite de ele. Este ceea ce știu să facă națiunile care practică negoțul. Montesquieu scrie, în legătură cu Anglia: „Dintre toate popoarele lumii, acesta a știut cel mai bine să se folosească în același timp de aceste trei lucruri importante: religia, comerțul și libertatea."[10]

*

Partizanii comerțului, ca și criticii acestuia, folosesc desigur limbajul economiei: ei celebrează creșterea PIB-ului sau denunță deteriorarea termenilor schimbului. Dar argumentația unora și a celorlalți nu este exclusiv, nici eminamente economică: ea este morală și spirituală. Pentru partizanii săi, comerțul reprezintă mijlocul de a-i apropia pe oameni, de a-i face conștienți de asemănarea dintre ei:

> Comerțul vindecă de prejudecăți nefaste; și este aproape o regulă generală că, pretutindeni unde există moravuri blânde, există comerț; și că, pretutindeni unde există comerț, există și moravuri blânde.
>
> Nu trebuie deci să ne mirăm dacă moravurile noastre sunt mai puțin sălbatice ca altădată. Datorită comerțului, moravurile tuturor popoarelor au fost cunoscute pretutindeni: ele au fost comparate unele cu altele și aceasta a adus mult bine.[11]

În acest sens, dezvoltarea comerțului implică un progres al universalității umane; și nu e o întâmplare că astăzi cea mai mare democrație din lume este centrul și pivotul schimburilor mondiale, asiguratorul și cumpărătorul ultim, după cum se laudă – și, uneori, se plâng – americanii.

---

10. *Ibid.*, vol. II, XX, 7, ed. rom. cit., p. 15
11. *Ibid.*, vol. II, XX, 1, ed. rom. cit, p. 9.

Or, trebuie observat felul în care adversarii comerțului inversează și răstoarnă argumentul democratic, așa cum Rousseau inversează și răstoarnă deja argumentul lui Montesquieu:

> Tot ceea ce facilitează comunicarea între diversele națiuni le aduce unora nu virtuțile, ci crimele celorlalte, corupând la toate moravurile proprii climatului lor și alcătuirii guvernământului lor.[12]

Să nu ne lăsăm descumpăniți de limbajul moral, sau moralizator, care este atât de antipatic sensibilității contemporane. Am spune astăzi: comerțul distruge culturile, substituie diversității vii a culturilor o omogenitate artificială și fadă, de exemplu, diversității bucătăriilor lumii – omogenitatea fast-food-urilor, diversității limbilor – omogenitatea englezei internaționale, care nu mai este nici engleza englezilor, nici cea a americanilor, ci o limbă de folosință sumară și aproape brutală. Democratizarea antrenată de comerț, am mai putea adăuga, este o omogenizare superficială a ideilor, a moravurilor și gusturilor, contrară adevăratei democrații care presupune elaborarea lentă și îndelungată a unei vieți comune, deci distincte. Ea face imposibilă adevărata democrație, fiindcă atracția comerțului – a mijloacelor de comunicare și a schimburilor, a semnelor noii universalități, a logosurilor noului *logos* – este atât de mare, în special printre tinerii din întreaga lume, încât aceștia ajung să-și disprețuiască propria societate și nu sunt câtuși de puțin dispuși să contribuie la dezvoltarea ei specifică. Progresele comunicării mondiale suscită, dacă îndrăznesc să spun, un fel de bovarism universal. De pildă, cum să mai iei de acum în serios limba franceză, cum s-o

12. *Narcisse*, în *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. II, prefață, p. 964, notă.

faci să spună tot ce-ar putea spune despre viața noastră prezentă, cum să fii scriitor francez – sau italian, sau german, de altminteri – când totul în jurul nostru ne arată că limba cu adevărat vie, care influențează realmente lumea, limba în care se spune viața contemporană, este engleza internațională?

Există aici o problemă foarte serioasă, poate într-un sens cea mai importantă și mai greu de rezolvat dintre toate cele cu care ne confruntăm. Dacă nu o putem rezolva, putem cel puțin încerca să o formulăm corespunzător. Este ușor de adoptat o poziție partizană, fie în favoarea schimburilor, a comunicării, a viitorului, a universalului..., fie, dimpotrivă, în favoarea rădăcinilor, a dreptului la diferență, a excepției culturale... Este ușor să pasezi argumentele, ca pe o minge de tenis la Roland-Garros. E mai util să încerci a le pune în interiorul aceleiași problematici, să vezi cum se înrădăcinează în problema umană ca problemă politică. Întrebarea politică, în esența ei, este următoarea: cum își actualizează oamenii umanitatea comună? Am putea spune că există două răspunsuri, care se amestecă întotdeauna cu necesitate în practică, dar care tind totuși în două direcții diferite, divergente chiar, și, până la urmă, probabil opuse. Un răspuns extensiv este un răspuns comprehensiv, ca să folosim limbajul logicienilor.

Răspunsul extensiv este răspunsul comerțului, al schimbului și al comunicării: trebuie să li se dea oamenilor mijloacele de a-și satisface cât mai comod și mai complet cu putință nevoile generale. Împinsă la ultimele consecințe – dar nu e necesar să o împingem la ultimele consecințe –, logica acestui răspuns duce la căutarea celui mai mic numitor comun între oameni. De exemplu, ființelor umane li se va oferi în modul cel mai rapid și cel mai puțin costisitor hrana cea mai generală – hrana cea mai generală, adică aceea ale cărei aparență, textură și gust nu pot, evident, să-i displacă nici unui om de pe fața pământului, oricare ar fi fost prima educație a gustului

sau, așadar hrana cea mai implacabil fadă pe care ne-am putea-o imagina, pe scurt, McDonald's, Quick etc.

Celălalt răspuns, răspunsul comprehensiv, este răspunsul comunității politice, care pune cât mai multe lucruri în comun între cetățenii săi – cât mai multe acțiuni și rațiuni, potrivit formulei lui Aristotel –, și firește că ceea ce au în comun cetățenii acestei comunități politice îi distinge și chiar îi separă de celelalte comunități politice care pun alte lucruri în comun. Împinsă la ultimele consecințe – dar nu suntem obligați să o împingem la ultimele sale consecințe –, logica acestui răspuns duce la celebrarea rădăcinilor și a particularității, a modului de a trăi al „oamenilor de aici", la închidere și, în cele din urmă, la xenofobie. Și, desigur, ceea ce vizăm în practică, sau lucrul la care visăm, este o viață publică aptă să dea acces la un universal care să nu fie superficial, capabilă să exprime totodată o comunitate umană particulară care să nu fie particularistă. O formă politică poate fi considerată desăvârșită când dă acces la o asemenea sinteză. Iată în orice caz, cred, cum am putea pune imparțial problema.

Primul răspuns are în vedere mai degrabă omul în general, drepturile omului în general; al doilea răspuns ia mai curând în considerație cetățeanul și necesitățile vieții civice. Dificultățile pe care încercăm să le distingem sunt înrădăcinate în această dualitate constitutivă a umanității: omul este om și cetățean. Această tensiune le-a fost evidentă tuturor la sfârșitul secolului al XVIII-lea: declarând împreună drepturile omului și ale cetățeanului, se recunoștea faptul că ei erau solidari, fără să se confunde. Vom reveni asupra acestui subiect.

O ultimă observație, care nu este direct politică. Dezvoltarea schimburilor și a comunicării face să apară o tensiune între comunicare, schimbul lucrurilor, pe de o parte, și producerea sau condițiile lor de producere, pe de altă parte. Când vorbesc

de „lucruri", înțeleg prin asta bunurile și serviciile pe care le face să circule comerțul propriu-zis, precum și gândurile și operele care circulă și ele, dar în chip diferit. Cu cât piața este mai extinsă, cu atât regulile care o guvernează sunt mai generale, și deci circulația lucrurilor este mai abundentă și mai rapidă, și cu atât mai satisfăcătoare. Dar ceea ce facilitează circulația lucrurilor nu este neapărat favorabil producerii lor, și asta e cu atât mai adevărat cu cât produsul este mai rafinat. O muncă aprofundată presupune o mare concentrare, nu doar în sensul obișnuit al unui efort intens și unificat, ci în sensul în care autorul trebuie să excludă și să uite multe lucruri, în care trebuie să-și circumscrie orizontul. O idee dragă lui Nietzsche este că omul nu poate fi creator decât într-un orizont limitat. Într-o lume absolut deschisă, creația ar fi pur și simplu imposibilă. Ca să reiau un exemplu pe care l-am utilizat deja, un scriitor francez, sau italian, sau german..., dacă vrea să producă cea mai bună operă cu putință, trebuie, ca să spunem așa, să se închidă în particularitățile limbii sale, nu pentru a fi obscur, ci, dimpotrivă, pentru că tocmai în particularitățile limbii se află mijloacele de expresie ale acesteia. Racine, ale cărui versuri sunt atât de clare, folosește pentru a-și obține efectele resursele cele mai specifice limbii franceze. Un asemenea efort de aprofundare este dificil, aproape imposibil, când spațiul expresiei este deja ocupat nu doar de o limbă cvasiuniversală, cum este astăzi engleza internațională, ci și de genuri literare care plac universal și imediat pentru că resorturile lor sunt foarte simple, cum ar fi romanul polițist. Pe scurt, am putea spune că schimbul, generalizându-se și intensificându-se, tinde să șteargă orizonturile limitate de care au nevoie oamenii pentru a produce lucrurile pe care vor să le schimbe.

CAPITOLUL IX
CE ÎNSEAMNĂ A DECLARA DREPTURILE OMULUI

Noțiunea de drepturi ale omului este astăzi referința politică și morală comună în Occident. Toate partidele, toate școlile, toate „sensibilitățile" se revendică de la ele. O asemenea unanimitate asupra unui principiu ultim de moralitate și legitimitate este extrem de rar pe meleagurile noastre. Poate c-ar trebui să ne întoarcem în timp până la perioada care precedă Marea Schismă în Occident, până în preajma anului 1300, ca să regăsim o omogenitate comparabilă a credințelor. Acest fapt de opinie este important de subliniat. El ne obligă să corectăm credința comună potrivit căreia lumea noastră ar fi scena unei explozii de diversitate, a unei împestrițări și a unui metisaj crescânde. Poate că asta e adevărat pentru unele aspecte superficiale ale vieții contemporane. Dar e cu siguranță fals în ce privește principiul evaluărilor morale, care este mai omogen ca niciodată. Dovada? E ușor de adus. Cei care celebrează diversitatea ce li se pare trăsătura deopotrivă cea mai plăcută și cea mai nobilă a societății actuale invocă întotdeauna așa-numitul „drept la diferență". În chiar clipa în care cred că favorizează diferența, ei fac exact contrariul, contribuie la omogenizarea societății, fiindcă tratează diferența în limbajul drepturilor omului. Dacă „diferența" – să lăsăm termenul fără nici o definiție, de vreme ce partizanii săi îl lasă în general nedeterminat – constituie materia sau obiectul unui drept al omului, atunci contribuim la definirea

omului ca ființa care are drepturi, învăluim ideea diferenței în ideea drepturilor, facem să sporească autoritatea și așa fără rival a ideii drepturilor omului. Or, în treacăt fie spus, diferența – să reținem cuvântul – se poate sprijini pe cu totul altă noțiune decât aceea de drept, ba chiar pe o noțiune, într-un anume sens, contrară, cea de datorie: un musulman va spune că are negreșit datoria de a fi un bun musulman, chiar dacă trăiește în mijlocul unei populații care nu este musulmană. Desigur, „diferența" musulmană este mai bine garantată de convingerea că avem datoria de a fi musulman decât de aceea că avem dreptul să fim astfel.

În orice caz, această unanimitate este recentă. Firește, noțiunea de drepturi ale omului a fost elaborată în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, și a obținut o victorie ca să spunem așa definitivă la sfârșitul secolului al XVIII-lea, o dată cu revoluția americană și cea franceză, așadar cu mai bine de două secole în urmă. Dar ea a fost multă vreme contestată din diverse părți. Abia în anii '70 și la începutul anilor '80 ai secolului care tocmai s-a încheiat ea a reușit să nu mai fie deloc contestată în Occident. Iar în cadrul luptei împotriva comunismului noțiunea și-a regăsit pertinența și strălucirea. Ea a reprezentat îndeosebi arma intelectuală și resursa spirituală a celor numiți pe atunci disidenți: în fața puterii zdrobitoare, aparent invincibilă, a regimului comunist, ei nu invocă ideea unui alt regim, nu elaborează un proiect politic de opoziție, ci îi cer regimului comunist să respecte câteva principii elementare, principii pe care de altfel respectivul regim le-a înscris adeseori în Constituția sa. La rândul său, regimul, deși îi aruncă în închisoare sau îi deportează pe disidenți, nu se poate declara oficial ostil drepturilor omului. Așa încât țările democratice și țările comuniste vor semna acordurile de la Helsinki, care în partea a treia afirmă mai multe drepturi fundamentale, cum ar fi cel al liberei circulații a persoanelor.

Suntem tentați să spunem, retrospectiv, că această concesie intelectuală făcută de Uniunea Sovietică îi anunța prăbușirea politică survenită cincisprezece ani mai târziu.

Așadar, înaintea acestei evoluții recente, noțiunea de drepturi ale omului era relativ puțin prezentă ca atare în dezbaterea civică. Mai exact, de vreme ce Declarația din 1789 era Declarația Drepturilor Omului *și ale Cetățeanului*, am putea spune că drepturile cetățeanului avuseseră câștig de cauză asupra celor ale omului, că în secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX a existat un interes mai mare pentru înscrierea *politică* a drepturilor omului în cadrul statului național decât pentru afirmarea generală a drepturilor ca atare. Drepturile omului erau specificate din punct de vedere politic sau social: drept de vot, drept la muncă, drept al naționalităților etc. Dimpotrivă, insistența pusă astăzi pe drepturile omului are incontestabil un accent *antipolitic*, o savoare an-arhistă în sensul etimologic al termenului: cetățeanului îi este preferat omul, există tendința de a respinge constrângerile colective legate de cetățenie. De exemplu, serviciul militar obligatoriu, considerat mult timp drept expresia cea mai necesară și totodată cea mai nobilă a devotamentului civic, nu mai apare decât ca o corvoadă lipsită de sens. Când, foarte de curând, președintele Republicii a decis suprimarea sa pur și simplu, nimeni, ca să spunem așa, n-a protestat împotriva a ceea ce în alte vremuri ar fi părut o dezmembrare a Republicii. Deci, ca să repetăm, până la o dată recentă, drepturile omului erau percepute în relația lor cu obligațiile civice și naționale. Sentimentul acestei relații pare să slăbească pe zi ce trece.

Această schiță a istoriei atitudinii noastre în raport cu drepturile omului ar fi foarte incompletă dacă am omite să spunem că importante segmente ale opiniei publice au contestat mult timp principiul însuși al drepturilor omului.

Putem distinge trei grupuri de adversari, asociați cu trei mari motive ale opoziției: un motiv religios, un motiv politic, un motiv social. Să le examinăm succesiv și pe scurt.

Mai întâi, motivul religios. În Occident, opoziția cea mai hotărâtă și cea mai argumentată față de principiul drepturilor omului a venit multă vreme din partea Bisericii catolice. Abia în 1965, o dată cu conciliul Vatican II și cu Declarația privind libertatea religioasă, Biserica a recunoscut caracterul principial, și nu doar prudențial, al noțiunii de libertate religioasă, a recunoscut principiul unei libertăți umane fundamentale, al unui drept uman fundamental. În ultimii ani, ea a mers și mai departe, în special la îndemnul Papei Ioan Paul al II-lea, care a afirmat în mai multe rânduri că ideea drepturilor omului era în fond o idee creștină, că principiul drepturilor omului stătea scris în Evanghelii și că Biserica, însușindu-și astăzi acest principiu, nu făcea în fond decât să reintre în posesia unui bun al său. Ralierea Bisericii catolice la ideea drepturilor omului a contribuit desigur foarte mult la formarea unanimității despre care vorbeam la început. Dar această raliere recentă ne interesează mai puțin decât lunga sa disidență. Care era motivul?

Sunt obligat să rezum foarte aproximativ o problemă extrem de complicată. Dacă Biserica catolică a respins atâta vreme principiul drepturilor omului este pentru că acest principiu subordonează adevărul libertății, în timp ce pentru Biserică trebuie să prevaleze situația inversă: sensul libertății fiind acela de a ajunge la adevăr, e nevoie ca ordinea umană să recunoască mai întâi obiectivitatea adevărului. Ființele umane au ca primă datorie să recunoască adevărul al cărui depozitar și vehicul este Biserica. În acest context, autorii catolici au opus adesea drepturilor omului drepturile adevărului, ba chiar „drepturile lui Dumnezeu". Totodată – și asta complică foarte tare lucrurile –, Biserica a afirmat întot-

deauna fără echivoc că adeziunea la adevăr nu are validitate, nu este „meritorie" decât dacă e săvârșită în deplină libertate. Ea a afirmat acest lucru chiar și în perioadele sale cele mai autoritare, și prin intermediul celor mai severi teologi ai săi. Această a doua considerație, mereu prezentă deci, pregătea și poate autoriza dinainte ralierea ulterioară la libertatea religioasă și la drepturile omului. Dacă am vrea să rezumăm doctrina Bisericii într-o formulă care să fie valabilă pentru cele două perioade, am spune ceva de genul următor: oamenii sunt chemați să ajungă liber la adevărul al cărui depozitar și instrument este Biserica. În funcție de cum punem accentul – pe „liber" sau pe „adevăr" –, ne angajăm în două direcții politice divergente și chiar opuse, una „liberală" și cealaltă „autoritară".

Este important să remarcăm că aceste considerații nu au doar un „interes istoric", cum se spune. Tensiunea pe care am evocat-o este prezentă și în ziua de azi. Am mai arătat deja, Biserica nu a îmbrățișat fără rezerve logica liberală. În privința mai multor subiecte fundamentale ale vieții personale și sociale, în special cele care se referă la relația dintre sexe, în diversele sale aspecte – căsătorie, contracepție, întrerupere de sarcină etc. –, ea adoptă poziții absolut contrare opiniei dominante și tendinței moravurilor și legilor, tocmai în numele existenței unui adevăr moral obiectiv pe care oamenii sunt incapabili să-l schimbe, de vreme ce el îi definește. Bineînțeles, ideea că există un adevăr moral obiectiv nu e proprie exclusiv Bisericii catolice, dar ea reprezintă corpul colectiv care susține public această idee cu cea mai mare insistență și coerență. Vom regăsi curând această tensiune între libertate și adevăr: ea este constitutivă umanității.

Al doilea motiv de opoziție față de drepturile omului pe care l-am anunțat este motivul politic, luând adjectivul în sensul său cel mai larg, care înglobează ceea ce este „social".

El se manifestă începând cu proclamarea drepturilor omului, la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Manifestându-se, el fondează conservatorismul politic european. Cel mai mare autor al acestei tradiții este poate cel dintâi, cel care a pus bazele sale, și anume Edmund Burke, care a publicat *Reflections on the revolution in France* în noiembrie 1790.[1] Ca să-i rezumăm critica într-un cuvânt, Burke crede că ideea de „drepturi ale omului" este o idee „metafizică", adică detașată de condițiile experienței umane, și care devine deci distrugătoare când încercăm să o punem în practică. Ce înseamnă să spui că „oamenii se nasc și rămân liberi și egali în drepturi", când de fapt fiecare ființă umană se naște *legată, obligată*, moral dar deja și fizic, să ia parte la o serie ordonată de mai multe „toturi", serie care merge de la familie la întreaga Creațiune, trecând prin corpul politic? A-i socoti pe oameni în afara naturii, ca „suverani", și pe fiecare om, alături de celălalt, ca „egal", înseamnă a transforma societatea, cosmosul armonios, în haos de „corpuscule elementare". Tocmai asta e pe cale să înfăptuiască sub ochii noștri „anarhia" revoluționară franceză. Și, într-o jerbă retorică ce-și păstrează încă strălucirea, Burke opune „drepturilor omului" „drepturile englezilor" (*Rights of Men* contra *Rights of Englishmen*): drepturile noastre nu au existență și sens decât într-un corp politic deja constituit. Drepturile noastre nu sunt separate de obiceiurile sociale și morale, de legile politice, care conferă corpului politic ai cărui membri suntem forma și viața sa.

Voi examina mai pe larg, într-o parte ulterioară, cel de-al treilea motiv de opoziție față de drepturile omului pe care

---

1. Vezi ediția [franceză] recentă, *Réflexions sur la Révolution de France*, Hachette-Pluriel, Paris, 1989, cu o bogată prefață de Philippe Raynaud [vezi și ed. rom., *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București, 2000 – *n.t.*].

l-am enunțat, motivul așa-zis „social", dar într-un alt sens decât cel folosit de Burke, și care-și află expresia cea mai tranșantă și mai influentă în opera de tinerețe a lui Marx. Voi analiza atunci discuția ei critică pe care o propune Claude Lefort.

Aceste indicații, în mod necesar foarte succinte, despre istoria și configurația opiniilor privitoare la drepturile omului au cel puțin meritul de-a ne pune în gardă împotriva unei anumite evidențe a drepturilor omului astăzi, împotriva prejudecății potrivit căreia această idee bună și adevărată nu a avut niciodată împotriva ei decât prejudecăți particulariste și fanatisme opresive: este o idee puternică și convingătoare, care s-a impus, după cum am arătat, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, dar și o idee problematică, ce prezintă unele dificultăți, care a stârnit dezbateri animate și căreia i s-au adus obiecții serioase.

*

Am vorbit până acum ca și cum am ști pertinent în ce constau drepturile omului, ce *sunt* ele. De fapt, fie că am citit sau nu cu atenție diversele declarații ale drepturilor omului, sau cel puțin pe una dintre ele, avem în orice caz o anumită idee despre ce e vorba, fiindcă participăm la viața unei societăți democratice ale cărei instituții au ca scop să garanteze drepturile omului. Funcționarea cotidiană a acestor instituții ridică neîncetat probleme de principiu, care ne readuc permanent la chestiunea drepturilor omului. De exemplu, ne punem în fiecare zi întrebări cu privire la funcționarea justiției. Ei bine, din cele șaptesprezece articole ale Declarației din 1789, trei se referă direct la aceasta[2], iar majoritatea celorlalte se referă indirect la ea. Ar fi desigur foarte interesant

2. Vezi *Les Déclarations des droits de l'homme (du débat 1789–1793 au préambule de 1946)*, texte prezentate de L. Jaume, Garnier-Flammarion, Paris, 1989.

să urmărim punerea în practică a principiilor Declarației, urmărind istoria instituțiilor noastre. Dar am risca atunci să pierdem din vedere semnificația fundamentală, semnificația spirituală a drepturilor omului.

Semnificația spirituală a drepturilor omului se exprimă în modalitățile apariției lor, ale publicării lor. Ele apar sub forma unei declarații, de exemplu, în Franța, a unei declarații a Adunării Naționale reprezentând poporul francez. Astfel, textul cel mai înalt care reglementează viața oamenilor este redactat și promulgat de ei. Pentru noi, e un lucru de la sine înțeles, dar până atunci regulile principale ale vieții lor se presupunea că vin de la Dumnezeu însuși, care-și revela vrerea prin poruncile sale, sau din trecutul îndepărtat, din obiceiurile primite din strămoși, ca de pildă „legile fundamentale" ale monarhiei franceze. În ordinea umană anterioară proclamării drepturilor, omul se socotea o ființă liberă, firește – ideea că omul e liber nu reprezintă o descoperire modernă! –, dar libertatea sa se exercita într-un cadru al cărui autor nu era el însuși, într-un cadru *primit* de la Dumnezeu sau de la acei oameni apropiați în chip misterios de zei, strămoșii noștri. El era o ființă liberă, dar *sub lege Dei*, supus legii lui Dumnezeu; era un subiect liber, dar *sub rege*, supus regelui, sau principelui, sau magistratului legitim. Revoluția drepturilor omului constă în faptul că această libertate *sub lege Dei* și *sub rege*, această libertate *condiționată*, este acum resimțită și definită ca supunere, chiar ca servitute, și este respinsă în favoarea unei libertăți *necondiționate*, pe care omul și-o conferă sieși, declarând-o, o libertate al cărei autor și beneficiar este deopotrivă. Am putea spune, cu o emfază potrivită circumstanțelor: Revelației Legii lui Dumnezeu îi succedă Declarația Drepturilor Omului.

Immanuel Kant este cel care a dat acestei idei expresia sa cea mai simplă și mai naturală, cea mai frapantă. În pri-

mele rânduri ale unui scurt text redactat în decembrie 1784 și intitulat *Răspuns la întrebarea: Ce este „luminarea"?*, el scrie următoarele:

> *Luminarea este ieșirea omului din minorat, a cărui vină o poartă el însuși.* Minoratul este neputința omului de a se servi de inteligența sa fără a fi condus de altul. *Vinovat* se face omul de această stare, dacă pricina minoratului nu este lipsa inteligenței, ci lipsa hotărârii și curajului de a se servi de ea fără conducerea altuia. *Sapere aude!* Îndrăznește să te servești de inteligența ta *proprie!* Aceasta este deci lozinca luminării.[3]

Dacă acceptăm sugestia lui Kant, vom spune atunci simplu: declarând drepturile omului, omul își declară propriul majorat.

A deveni major înseamnă a deveni responsabil de actele proprii, a deveni capabil să înfăptuiești tu însuți, fără autorizația părinților sau a tutorelui, actele pe care le înfăptuiesc liber adulții. În limbajul filozofiei lui Kant, care în această privință a devenit în bună măsură al nostru, înseamnă a trece de la heteronomie la autonomie. Observând mișcarea spiritelor și a moravurilor din țările europene, Kant vede cum oamenii trec din ce în ce mai mult, și din ce în ce mai numeroși, de la heteronomie la autonomie: ei se emancipează de toate tutelele, devin liberi.

Dar oamenii nu pot deveni liberi decât dacă sunt deja astfel – în limbajul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, dacă sunt liberi *în mod natural*, dacă sunt liberi *de la natură*. Această

---

3. Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este «luminarea»?", în *Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, trad. de Traian Brăileanu, Casa școalelor, 1943, p. 83.

idee a libertății naturale e cuprinsă în verbul „a se naște", așa cum este el folosit în primul articol din *Declarație*: „Oamenii *se nasc* și rămân liberi și egali în drepturi." Ce vrea să spună mai exact expresia că oamenii se nasc liberi și egali în drepturi? Nu cumva este o afirmație absolut contrară experienței, ba chiar evidenței înseși? Oare copilul care se naște nu e cel mai puțin liber dintre toți? Este tocmai ceea ce nu au întârziat să sublinieze criticii conservatori sau reacționari ai democrației. Să-l ascultăm, de exemplu, pe Charles Maurras, care firește nu e cel mai profund dintre acești critici, dar care, în ce privește subiectul nostru, are meritul că oferă o respingere foarte clară și aproape amuzantă a ideii de „a te naște liber". La începutul unui text de sinteză intitulat *Mes idées politiques*, el scrie următoarele:

> Puiul de găină sparge coaja oului și începe să alerge.
>
> Puțin îi lipsește să strige: „Sunt liber..." Dar puiul de om?
>
> Puiului de om îi lipsește totul. Înainte de a fugi, trebuie să fie scos din maică-sa, spălat, acoperit, hrănit. Înainte de-a învăța primii pași, primele cuvinte, trebuie ferit de pericole de moarte. Puținul instinct de care dispune nu-i poate procura cele necesare, trebuie să le primească, rânduite cum se cuvine, de la altul. [...]
>
> Puiul de om aproape inert, care ar pieri dacă ar înfrunta natura nemiloasă, e primit în sânul unei alte naturi grăbite, clemente și umane: nu trăiește decât fiindcă este micul ei cetățean.
>
> Existența lui a început prin acest aflux de servicii exterioare gratuite. [...]
>
> Natura acestui început este atât de luminos definită, încât rezultă pe dată consecința gravă, ineluctabilă, că nimeni nu s-a înșelat mai tare decât filozofia „principiilor

> nemuritoare" când a descris începuturile societății omenești ca fructul convențiilor dintre niște persoane energice, bine formate, fremătând de o viață conștientă și liberă, acționând pe picior de egalitate, [...] sfârșind prin a admite o abandonare a unei părți din „drepturile" lor în scopul expres de a garanta respectarea celorlalte.
>
> Faptele transformă în praf și pulbere aceste vise. Libertatea e imaginară, Egalitatea, artificială. Lucrurile nu se petrec astfel, nici măcar nu se apropie de ceva asemănător [...]. Totul se joacă și se va juca [...], decurge și va decurge prin intermediul unor acțiuni autoritare și inegalitare, contrazicând radical palida ipoteză liberală și democratică.[4]

Maurras are cu siguranță dreptate în ceea ce afirmă aici; dar are oare dreptate și în ceea ce neagă, atunci când respinge cu dispreț „palida ipoteză liberală și democratică"? Le va fi scăpat oare filozofilor democrației că nou-născuții n-aveau să-și facă singuri cumpărăturile? „Nașterea" despre care e vorba nu e o naștere reală, biologică: Declarația trimite la acea condiție a umanității pe care filozofii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea o numeau „starea de natură", o stare „anterioară" stării sociale, dacă vrem, dar asta înseamnă o stare subiacentă, imanentă stării sociale, o stare în care toți oamenii sunt liberi, adică sunt cu adevărat autorii responsabili ai tuturor actelor lor, autorii autonomi și suverani ai tuturor actelor lor. Proclamând drepturile omului, declarând că „oamenii se nasc și rămân liberi și egali în drepturi", democrația face să apară, în paralel cu societatea reală plină de inegalități și de dependențe, promisiunea unei alte societăți, unde

---

4. *Mes idees politiques*, Fayard, Paris, 1937, reed. 1968, pp. 17–19.

semințele libertății s-ar răspândi fără opreliști. Proiectul democratic pretinde că împlinește această promisiune. Maurras, și în general criticii conservatori, repereazǎ cu un ochi ager dependențele care stau în mod necesar în calea efortului de libertate, dar nu au simțul spiritual pentru a recunoaște ponderea acestei dorințe de libertate necondiționate, pe care o reduc, imprudent și nedrept, la o „palidă ipoteză".

N-am ajuns însă la capătul încercărilor noastre o dată ce am recunoscut limitele criticii conservatoare. Nu ne putem mărgini să spunem că proiectul democratic este un proiect de libertate îndreptat împotriva dependențelor și inegalităților din societățile reale. Cine este omul care are asemenea drepturi? Ce om se declară în Declarația Drepturilor Omului? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să apelăm la Marx, care a examinat-o pe larg în tinerețea sa. Ceea ce are de spus tânărul Marx în legătură cu drepturile omului – tot într-o notă critică – este mai interesant decât fragmentul citat adineaori din Maurras, mai întâi pentru că Marx împărtășește proiectul democratic al unei libertăți necondiționate, proiectul democratic de emancipare: critica sa la adresa drepturilor omului pune deci în lumină dificultățile intrinseci ale noțiunii, acolo unde critica lui Maurras îi opune acesteia obiecțiile bunului-simț, acel bun-simț care are întotdeauna – și inutil – dreptate.

Esențialul criticii lui Marx este cuprins într-un opuscul publicat în 1844 și intitulat *Zur Judenfrage* [*Despre chestiunea evreiască*], în care Marx îi răspunde lui Bruno Bauer. Acesta din urmă, într-un text intitulat tocmai *Die Judenfrage* [*Chestiunea evreiască*], analizase situația evreilor din statele creștine moderne și căutase soluția la excluderea și inferioritatea lor instituite în dezvoltarea unui stat laic. Dar nu asta ne interesează aici, ci faptul că, răspunzându-i lui Bauer, Marx pro-

pune o scurtă dar puternică schiță a concepției sale despre societatea modernă, așa cum se înfățișează ea dinaintea ochilor săi. Să citim câteva pasaje esențiale:

> Înainte de toate, constatăm că *drepturile* așa-zis *ale omului*, *drepturile omului*, în opoziție cu *drepturile cetățeanului*, nu sunt decât drepturile *membrului societății burgheze*, adică ale omului egoist, ale omului despărțit de om și de colectivitate. [...]
>
> Libertatea este deci dreptul de a face și de a întreprinde tot ce nu dăunează altuia. Granița în interiorul căreia fiecare se poate mișca fără să fie *dăunător* altuia este definită prin lege, după cum hotarul dintre două câmpuri este marcat printr-un par. Este vorba despre libertatea omului ca monadă izolată, închisă în ea însăși. [...]
>
> [...] dreptul omului la libertate nu este întemeiat pe relația de la om la om, ci, dimpotrivă, pe despărțirea omului de om. Este *dreptul* la această despărțire, dreptul individului *limitat*, limitat la el însuși.
>
> Aplicația practică a dreptului la libertate este dreptul omului la *proprietatea privată*. [...]
>
> Dreptul omului la proprietatea privată este deci dreptul de a beneficia și a dispune în mod arbitrar (*à son gré*) de averea sa, fără să se raporteze la alți oameni, independent de societate, este dreptul la egoism. Această libertate individuală, la fel ca și aplicarea ei, constituie fundamentul societății burgheze. Ea îl face pe om să descopere în alt om nu înfăptuirea, ci, dimpotrivă, *limita* libertății sale. [...]
>
> *Siguranța* este conceptul social suprem al societății burgheze, conceptul *poliției*, potrivit căruia întreaga societate nu e acolo decât pentru a garanta fiecăruia dintre

membrii săi conservarea persoanei sale, a drepturilor și a proprietății sale. [...]

Nici unul din așa-zisele drepturi ale omului nu-l depășește deci pe omul egoist, omul ca membru al societății burgheze, adică un individ retras în el însuși, preocupat doar de interesul său privat și de plăcerile sale private, și separat de comunitate.[5]

Argumentația lui Marx este foarte condensată, dar am să încerc s-o rezum și mai mult: drepturile omului și ale cetățeanului sunt de fapt drepturi ale omului în măsura în care acesta este diferit de cetățean; sunt drepturi ale omului privat, ale burghezului, ale individului. Poziția lui Marx este desigur una de critică și denunțare: el atacă o societate care, fiind fondată pe egoism, îi separă pe oamenii pe care-ar trebui să-i reunească. Această denunțare este banală astăzi, dar era banală deja la vremea când Marx scria aceste rânduri, nu numai la socialiști, ci și la catolici, ba chiar la mulți liberali, pe scurt, cam la toată lumea. Denunțarea egoismului societății noastre nu e foarte interesantă în ea însăși. Miniștrii și oamenii noștri de afaceri sunt oare mai egoiști decât miniștrii și perceptorii din timpul domniei lui Ludovic al XIV-lea? Suntem noi mai egoiști decât strămoșii noștri (veți constata că aceia care denunță egoismul societății noastre se exclud pe ei înșiși de la condamnare, fapt care tinde să sugereze că egoismul nu este universal)? În orice caz, Marx nu ne interesează aici prin această condamnare. Sau, mai degrabă, ne interesează felul în care leagă el egoismul – așadar, un lucru pe care-l respingem cu toții în principiu – de drepturile omului – deci un lucru pe care-l asumăm în principiu.

5. Karl Marx, *La Question juive*, trad. de M. Simon, Aubier, Paris, 1971, pp. 103–109.

Ceea ce i se pare straniu lui Marx în democrația modernă este că proiectul politic se întemeiază oarecum pe negarea condiției politice a omului. Drepturile omului inspiră sau însoțesc un proiect politic extrem de vast și de ambițios. Ca proiect politic, este vorba desigur de a-i lega pe oameni, de a-i reuni; ei bine, nu!, dimpotrivă, e mai curând vorba de a-i separa, de a-l instala pe fiecare în proprietatea sa, și în primul rând în proprietatea asupra lui însuși, și de a proteja această proprietate. Pe scurt, există, pare-se, ceva intrinsec *contradictoriu* în proiectul democratic modern.

Trebuie să recunoaștem că analizarea de către Marx a mai multor articole din Declarația Drepturilor Omului este mai curând convingătoare. În plus, ea se aplică perfect autorilor care au inspirat Declarația Drepturilor Omului, unor filozofi politici din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea ca Hobbes, Locke și Rousseau, care fac într-adevăr să ia naștere corpul politic din necesitatea conservării individuale. Este foarte adevărat că pentru ei, așa cum spune Marx, „societatea nu e acolo decât pentru a garanta fiecăruia dintre membrii săi conservarea persoanei sale, a drepturilor și a proprietății sale". Dar ne putem mulțumi cu atât? Cum s-ar putea menține durabil o societate politică pe baza unui principiu apolitic, ba chiar antipolitic? Firește, Marx credea că această contradicție a democrației burgheze avea să antreneze o transformare revoluționară care i-ar reuni curând pe individ și pe cetățean, care, depășind emanciparea politică a Luminilor, fondată pe separarea societății civile de stat, ar produce o adevărată emancipare umană și l-ar reconcilia pe individ cu „ființa sa generică" – să traducem: cu vocația sa umană universală. Știm că lucrurile nu s-au petrecut astfel. Contradicția, dacă exista așa ceva, a dispărut, sau ne-am reconciliat cu ea. Unde a greșit Marx?

În eseul „Politica și drepturile omului"[6], Claude Lefort condamnă sever critica marxistă a drepturilor omului. Prima obiecție a lui Lefort constă în a dezvălui că Marx, în *Zur Judenfrage*, se limitează la *textul* Declarațiilor. Firește, nu putem nega logica lor individualistă, burgheză, separatoare, dar de ce nu se interesează Marx de efectele sociale reale ale acestor texte fondatoare? E un lucru cu atât mai curios cu cât Marx opune constant în opera sa realitatea ideologiei, pretinzând că sfâșie vălurile cu care cea din urmă o acoperă pe cea dintâi. Lefort scrie: „Marx cade într-o capcană, trăgându-ne și pe noi împreună cu el, pe care, cu alte ocazii, însă și în alte scopuri, a fost foarte abil să o demonteze: cea a ideologiei. El se lasă prins de versiunea ideologică a drepturilor, fără să verifice ce înseamnă ele în practică, ce tulburări provoacă în viața socială." Lefort reia deci comentariul propus de Marx la articolul 4 al Declarației din 1789: „Libertatea constă în a putea face tot ce nu dăunează altuia [...]", comentariu pe care l-am citit, și unde Marx, vă amintiți, declară că o asemenea libertate este cea a unei „monade izolate, închisă în ea însăși". Pentru Lefort, Marx subordonează libertatea pozitivă „a putea face tot ceea ce..." libertății negative „a nu dăuna...", „fără a ține cont că orice acțiune umană, în spațiul public, oricare ar fi alcătuirea societății, leagă în mod necesar subiectul la alți subiecți"[7]. Marx este astfel orb la efectele eliberatoare reale ale libertății așa-zis burgheze: „Marx ignoră în mod ciudat ridicarea multiplelor interdicții care apăsau asupra acțiunilor umane înainte de revoluția democratică, sub Vechiul Regim, el ignoră influența practică a Declarației

6. Vezi Claude Lefort, „Politica și drepturile omului", în *Invenția democratică. Limitele dominației totalitare*, trad. de Nicolae Baltă și Vasile Mleșniță, Paralela 45, Pitești, 2002.

7. *Ibid.*, p. 54.

drepturilor, prins cum este de imaginea unei puteri ancorate în individ, care nu poate fi exercitată decât atunci când întâlnește puterea altuia."[8]

Lefort examinează apoi ce are de spus Marx despre libertatea de opinie. Marx face din aceasta o modalitate a proprietății, face din dreptul de a-ți susține liber opiniile o modalitate a dreptului de proprietate, acel drept care, așa cum am văzut, reprezintă pentru el „fundamentul societății burgheze". Lefort notează că Marx trece aici sub tăcere textul propriu-zis al articolelor din Declarație referitoare la libertatea de conștiință și de opinie. De aceea le citează el. Articolul 10: „Nimeni nu poate fi hărțuit pentru opiniile sale chiar și religioase, cu condiția ca manifestarea lor să nu tulbure ordinea publică stabilită prin lege." Articolul 11: „Libera comunicare a gândurilor și a opiniilor este unul dintre drepturile cele mai prețioase ale omului; orice cetățean poate prin urmare să vorbească, să scrie, să tipărească în mod liber, cu condiția de a răspunde de abuzul acestei libertăți în cazurile stabilite prin lege." Lefort comentează: „E oare nevoie ca Marx să fie obsedat de schema sa despre revoluția burgheză ca să nu vadă că libertatea de opinie este o libertate a raporturilor, o libertate de comunicare, cum se spune în acest caz? [...] Presupunând că primul dintre cele două articole menționate nu depășește metafora proprietății, cel de-al doilea lasă să se [...] înțeleagă că este dreptul omului, unul dintre cele mai prețioase, să iasă din el însuși și să fie în contact cu ceilalți, prin cuvânt, scris, gândire. [...] articolul lasă să se înțeleagă că există o comunicare, o circulație a gândurilor și opiniilor, a cuvântului și a scrisului, care din principiu scapă, în afara cazurilor specificate de lege, autorității puterii."[9] Vedem cum Lefort și Marx interpretează diametral opus Declarația

8. *Ibidem.*

9. *Ibid.*, pp. 55–56.

Drepturilor Omului și societatea democratică pe care ea o întemeiază: acolo unde Marx vede în primul rând dreptul de a te separa, Lefort vede în primul rând dreptul de a te asocia.

Trebuie menționat un al doilea aspect al analizei lui Lefort, care deschide perspective inedite asupra semnificației politice și umane a drepturilor omului. Lefort începe prin a aminti că revoluția drepturilor omului leagă drepturile de om, lucru ce pare de la sine înțeles, dar care presupune și înseamnă de fapt o răsturnare a relației cu dreptul, fiindcă acesta fusese până atunci înrădăcinat în Dumnezeu sau în cutuma strămoșească. La prima vedere, așadar, trebuie spus că dreptul este separat de Dumnezeu pentru a fi legat de om. Dar această afirmație este în realitate înșelătoare. Ființa umană nu trebuie considerată cu adevărat ca subiectul inerenței drepturilor, fiindcă această inerență nu este reprezentabilă. Dreptul particular al unui individ particular este lesne reprezentabil: „Fiica brutarului a moștenit prăvălia tatălui ei" – o asemenea propoziție nu prezintă o dificultate amețitoare pentru inteligență. Dar cum să *raportezi* la ființa umană *în general* drepturi definite în termeni *generali*? În măsura în care drepturile omului sunt recunoscute, spune Lefort, „pot fi identificate moduri de existență, moduri de activitate, moduri de comunicare ale căror efecte sunt *nedeterminate*". Sau: „Drepturile omului sunt enunțate, însă ca drepturi ce aparțin omului; dar, simultan, omul apare prin intermediul mandatarilor săi ca acela a cărui esență este de a-și enunța drepturile. Imposibil să separi enunțul de enunțare, din moment ce nimeni n-ar putea ocupa poziția, la distanță de toți, de unde ar avea autoritatea de a acorda sau ratifica drepturi. Astfel, drepturile nu fac pur și simplu obiectul unei declarații, esența lor este aceea de a se declara."[10]

10. *Ibid.*, p. 61.

Textul lui Lefort este aici dificil. El încearcă să transmită o idee profundă. Principiul generator al societății noastre, care este dreptul, nu e vizibil în acesta într-o manieră hotărâtă și incontestabilă așa cum fusese înainte în legea lui Dumnezeu sau în persoana monarhului – în corpul regelui –, dar nici nu poate fi în acest cadru reprezentat în oameni, sau în om în general, deși e vorba de drepturile omului: aceste drepturi declarate nu sunt la urma urmei declarate de nimeni, sau sunt declarate de toți și de nimeni, fiecare fiind deopotrivă subiect și obiect, autor și beneficiar al drepturilor, al tuturor drepturilor. Pe scurt, există în societatea noastră o indeterminare și o circulație a dreptului care suscită neîncetat noi revendicări de drepturi. Orice ar face statul, administrația, forțele sociale, toate aceste instanțe de comandă sau de dominație sunt expuse la ceea ce Lefort numește, foarte inspirat, o „opoziție de drept". Citez tot din Lefort: „[...] statul democratic depășește limitele impuse în mod tradițional statului de drept. El face dovada unor drepturi care nu-i sunt deja incorporate, este teatrul unei contestații, al cărei obiect nu se reduce la menținerea unui pact stabilit în mod tacit, ci pornește de la niște focare pe care puterea nu le poate controla în întregime."[11] Și, în sfârșit: „ [...] în sânul societății civile, sub semnul exigenței nedefinite a unei recunoașteri reciproce a libertăților, a unei protecții reciproce a exercițiului lor, se poate afirma o mișcare antagonistă celei care împinge puterea de stat către ținta sa."[12]

Desigur, criticile adresate de Lefort lui Marx sunt pertinente. Dar sunt ele în întregime convingătoare? Tânărul Marx care denunță „drepturile omului egoist" este oare complet respins? Dacă Marx este orb la efectele asociative

11. *Ibid.*, p. 63.
12. *Ibid.*, p. 70.

ale drepturilor omului în noua societate, nu încape îndoială că Lefort este prea puțin sensibil la efectele separatoare ale acestor drepturi, în special ale celor pe care le numește, aprobator, „noile drepturi". El este foarte favorabil acestor noi drepturi, fiindcă vede în ele, pe bună dreptate, noi libertăți, o independență sporită față de puterile sociale și de dominație instituite. Dar cum să negi că aceste noi libertăți sunt separatoare? Să analizăm de exemplu noul drept al familiei, care s-a dezvoltat în ultimii douăzeci–treizeci de ani. Indiscutabil, îl putem înscrie la rubrica „noilor drepturi" ale omului, mai exact ale femeii (mă gândesc de pildă la dispariția noțiunii de „cap al familiei", la divorțul cu acordul ambelor părți, la accesul la mijloace contraceptive și la întreruperea de sarcină). Grație acestor noi drepturi, majoritatea femeilor – în principiu, toate – dispun de o independență care altădată nu era accesibilă decât unui mic număr de îndrăznețe sau „nerușinate". Dar însuși faptul că ele nu mai simt nevoia unei „legături conjugale" pentru a avea un loc și un rol în societate, însuși faptul că pot trăi „dezlegate" fără să se lovească de dezaprobarea opiniei publice confirmă că logica drepturilor omului este cu adevărat o logică separatoare și „individualizantă". Prin urmare, există ceva profund adevărat în analiza lui Marx atunci când acesta definește libertatea omului modern ca fiind libertatea unei „monade izolate, închisă în ea însăși".

Dialogul ar putea continua. Lefort ar putea răspunde că noile libertăți nu sunt contrare legăturii sociale, legăturilor umane. Ele nu-și propun decât să garanteze ca aceste legături să fie stabilite și întreținute liber; iar asta presupune ca ele să poată fi desfăcute liber de îndată ce sunt socotite înrobitoare.

Dezbaterea e infinită, dar nu inutilă. Dialogul dintre filozofi nu reprezintă aici decât desfășurarea și aprofundarea dialogului dintre cetățeni, a conversației civice. Trebuie să

încercăm să ajungem la o analiză a societății noastre care să-i recunoască logica individualizantă, recunoscând totodată și noile modalități ale legăturii sociale care apar în viața privată și publică. Un autor ca Tocqueville ne poate ajuta să-i reconciliem pe Marx și Lefort. Tocqueville definește democrația ca pe o mișcare dublă, distinge în democrație două aspecte: pe de o parte, ceea ce el numește „natura" democrației, sau „instinctul" ei, și în acest punct este de acord cu Marx, ba merge chiar mai departe decât el, sau mai în profunzime, și descrie cum individul democratic vrea pătimaș să aducă la sine toate aspectele vieții sociale și umane; dar există, pe de altă parte, ceea ce el numește „arta democrației", adică ansamblul de instituții, de comportamente, de virtuți care fac ca cetățenii democrațiilor să stabilească tot felul de legături între ei. Am putea spune, inspirați de Tocqueville, că omul democratic nu acceptă să stabilească legături decât dacă e sigur că o face în deplină libertate. E nevoie deci să se dezlege complet înainte de – și pentru – a putea stabili relații în mod legitim. Chiar atunci când intenția sa este de a se angaja într-o relație, primul impuls este să se „dezlege". Aceasta este ambivalența care ne frământă sub domnia drepturilor omului.

CAPITOLUL X

CE ÎNSEAMNĂ A DEVENI INDIVID

Să analizăm acum, cu ajutorul lui Tocqueville, felul în care democrația modernă îi leagă pe oameni după ce i-a dezlegat, felul în care arta democrației se articulează pe natura democrației.

Cel mai bine este să plecăm de la însuși cuvântul *individualism*, pe care-l folosim în mod curent astăzi, dar care apare la începutul secolului al XIX-lea (este semnalat din 1826) tocmai pentru a desemna problema – sau ansamblul problemelor – care ne preocupă aici. Un scurt capitol din volumul al II-lea din *Despre democrație în America* se intitulează „Despre individualism în țările democratice"[1], este luminos, trebuie să-l citim:

> Am arătat cum, în vremurile de egalitate, fiecare om își caută în el însuși credințele; vreau să arăt cum, în aceleași vremuri, își îndreaptă toate sentimentele numai către sine.
>
> *Individualismul* este o expresie recentă apărută dintr-o idee nouă. Strămoșii noștri nu cunoșteau decât egoismul.
>
> Egoismul înseamnă o dragoste înflăcărată și exagerată față de sine însuși care îl face pe om să nu raporteze nimic decât la el și să se prefere pe sine înaintea tuturor.

1. *Despre democrație în America*, ed. rom. cit., vol. II, trad. de Claudia Dumitriu, partea a II-a, cap. II.

Individualismul este un sentiment calm și moderat care îl predispune pe cetățean să se izoleze de mulțimea semenilor și să stea la o anume distanță, împreună cu familia și prietenii săi; astfel încât, după ce și-a creat o mică societate pentru folosul său, lasă marea societate în seama ei.

Egoismul se naște dintr-un instinct orb; individualismul apare mai curând dintr-o judecată greșită decât dintr-un sentiment imoral. El își are rădăcinile atât în defectele spiritului, cât și în viciile inimii.

Egoismul usucă germenul tuturor virtuților, individualismul seacă numai izvorul virtuților publice; dar, cu timpul, atacă și distruge pe toate celelalte și va fi absorbit, în cele din urmă, de egoism.

Egoismul este un viciu tot atât de vechi cât lumea. El nu aparține unei forme de societate mai mult decât alteia.

Individualismul este de origine democratică și amenință să se dezvolte pe măsură ce condițiile se egalizează.[2]

De la bun început, Tocqueville rezolvă confuzia în care rămâne prizonier Marx atunci când, analizând societatea modernă, așa cum am văzut, el evocă domnia „omului egoist", a „persoanei egoiste". Epitetul „egoist" se situează imediat în domeniul moral și în registrul blamului. Desigur, această confuzie este tentantă și nu va înceta să fie astfel: câți autori, de două secole încoace, și câți simpli cetățeni nu au denunțat „egoismul" societății burgheze! Tocqueville remarcă sobru că „egoismul este un viciu tot atât de vechi cât lumea". Nu contribuim la o mai bună înțelegere a societății în care trăim atunci când îi denunțăm egoismul. Este firește îngăduit, poate chiar necesar, să o facem, dar ne situăm

2. *Ibid.*, p. 109.

cu acel prilej în registrul moralei eterne, și această denunțare nu e nici mai mult, nici mai puțin justificată astăzi decât era pe vremea lui Molière, a lui Aristofan sau a regelui David. De fapt, atunci când denunțăm „egoismul" ca pe o trăsătură caracteristică tipului nostru de societate, avem în vedere alt ceva, ceva pentru care s-a găsit de altminteri repede un alt cuvânt, și anume cel de individualism.

Ce este individualismul? Tocqueville oferă o descriere foarte amplă și foarte fină a sa în al doilea volum din *Despre democrație*. Putem porni de la ceea ce afirmă el în acest capitol fundamental. Îi subliniază mai întâi caracterul intelectual: este vorba de o judecată a spiritului, de o judecată eronată, care antrenează sentimente, o dispoziție interioară. Este vorba de o judecată prin care fiecare se izolează de concetățenii săi, se vrea și se simte independent de ei, voință și sentiment de independență care nu se limitează la individul propriu-zis, ci îi cuprind familia și prietenii. Desigur, o asemenea judecată „seacă izvorul virtuților publice" care presupun că ne simțim preocupați de ceea ce se petrece în spațiul public, în „marea societate".

Această definiție a individualismului este clară și sugestivă. În același timp, ea nu e complet convingătoare, fiindcă e greu de văzut în ce măsură preferința exclusivă pentru părinți și prieteni – preferința pentru „ai tăi" – provine mai degrabă dintr-o judecată greșită decât dintr-un viciu al inimii, așadar de ce această preferință ar fi mai marcată astăzi decât ieri, în societatea democratică decât sub Vechiul Regim, unde se manifesta, pare-se, o grijă vie pentru soarta propriei familii. Mai exact, ca să înțelegem ce vrea să spună Tocqueville, trebuie să procedăm ca el, adică să comparăm noua societate cu cea veche. El scrie puțin mai departe:

> Oamenii care trăiesc în vremurile aristocratice sunt deci aproape întotdeauna strâns legați de ceva care este plasat

în afara lor și sunt adesea dispuși să uite de ei înșiși. Este adevărat că, în toate aceste vremuri, noțiunea generală de *seamăn* este confuză și că nimănui nu-i trece prin minte să se devoteze cauzei umanității; dar adesea mulți se sacrifică pentru anumiți oameni.

Dimpotrivă, în vremurile democratice, când îndatoririle fiecărui individ față de specie sunt mult mai clare, devotamentul față de om este mai rar; legătura dintre sentimentele umane se extinde și slăbește.[3]

Tocqueville nu subestimează atașamentul strămoșilor noștri față de familie. Poate că era mai intens decât al nostru. Dar avea un caracter diferit. Am putea spune: omul democratic își raportează familia la sine însuși, o aduce la sine; omul aristocratic se raporta la familia sa, i se asocia și, într-un fel, uita de sine. Vectorii inimii, dacă pot să mă exprim astfel, sunt opuși. Dar riscăm și aici să „moralizăm" problema, să spunem că în fond suntem egoiști acolo unde părinții noștri erau devotați. Tocqueville nu vrea să spună asta. Să reluăm textul: „Oamenii care trăiesc în vremurile aristocratice sunt deci aproape întotdeauna strâns legați de ceva care este plasat în afara lor și sunt adesea dispuși să uite de ei înșiși." Devotamentul subiectiv al părinților noștri răspunde unei situații obiective: ei sunt „strâns legați de ceva care este plasat în afara lor". Suntem frapați de caracterul abstract, aproape geometric, al acestei afirmații: Tocqueville schițează structura spațiului public în vechea societate. În această societate, legătura socială, inclusiv și în primul rând legătura familială, este imediat înscrisă în spațiul public ca un fapt de natură. Ea este imediat percepută ca un fapt obiectiv, exterior subiectului, verificat și confirmat de datoria fiecăruia de a se supune

3. *Ibid.*, p. 110.

superiorului său social. În familie, în societate, *oamenii sunt legați, nu au de ales*. Fiecare percepe mai întâi în lumea socială ansamblul legăturilor în care este angrenat, care îl definesc și cărora trebuie să le răspundă.

Acest ocol prin vechea societate ne permite să înțelegem mai bine noua societate și „individualismul" ei. În aceasta, fiecare percepe mai întâi în lumea socială nu ansamblul obiectiv al legăturilor care îi unesc cu ceilalți membri ai societății, ci pe sine însuși, ca sursă unică, singura legitimă, a tuturor legăturilor sale, ca *subiect* cu ceea ce îi este *propriu* – familie, proprietate, prieteni. Membrii societăților aristocratice „sunt adesea dispuși să uite de sine" nu pentru că ar fi mai puțin egoiști decât noi, ci pentru că văd în primul rând legătura socială care le este exterioară; dimpotrivă, oamenii democratici se devotează rareori, nu pentru că ar fi deosebit de egoiști, ci pentru că se văd, sau mai degrabă se simt mai întâi pe ei înșiși, sau individualitatea lor de subiecți.

Firește, chiar și formulată în acești termeni nemorali, în acești termeni sociologici sau antropologici, comparația dintre societatea democratică și societatea aristocratică pare să încline în favoarea celei din urmă, singura care are aerul să-i lege pe oameni, prin urmare singura societate adevărată. Dar ar însemna să uităm prețul plătit de societatea aristocratică: devotamentul manifestat față de anumiți oameni, cei de care suntem legați în mod special – tată, senior, rege –, are drept corelație și condiție o indiferență față de umanitate în general, fiindcă „în toate aceste vremuri, noțiunea generală de *seamăn* este confuză". Ne amintim ce spune de altminteri Tocqueville despre slaba răspândire a sentimentului de milă în societățile aristocratice.[4] Comparația este deci mult mai echilibrată decât pare. În societățile aristocratice merg mână în mână uita-

4. Vezi mai sus, pp. 62-64.

rea de sine („devotamentul") și indiferența față de umanitate în general, în timp ce în societățile democratice merg mână în mână sentimentul sinelui (imposibilitatea de a uita de tine însuți) și sentimentul umanității în general, sentimentul *semănului* tău.

În orice caz, aceasta este natura democrației potrivit lui Tocqueville. Când acesta vorbește de „pasiunile", de „tendințele", de „instinctele" democrației, el are în vedere toate aceste aspecte sociale, politice, morale care se înrădăcinează în individualism, în cercul și în mișcarea individualismului, unde fiecare se percepe ca sursa și referința tuturor legăturilor sale, adică aduce la sine, la „interesul" său, dar mai ales la consimțământul său, la capacitatea sa de identificare, toate elementele lumii sociale. În acest sens, în opinia lui Tocqueville democrația este periculoasă pentru umanitatea omului: tendința sa, gravitația sa, ca să spunem astfel, este de a ne închide în noi înșine, de a ne face să pierdem sentimentul alterității[5] și deci capacitatea și dorința de a ieși din noi înșine pentru a merge în întâmpinarea a ceea ce ne este exterior – a ceea ce este obiectiv. Tocqueville încheie capitolul pe care îl analizăm afirmând că democrația „îl face pe fiecare om să-și uite strămoșii [...]; ea îl aduce necontenit către el însuși și amenință să îl închidă în cele din urmă în singurătatea propriei sale inimi"[6].

Prin urmare, această „natură" a democrației trebuie corectată, aceste „tendințe", moderate, aceste „instincte", reglate. Cum? Conservând, sau restaurând, anumite elemente aristocratice în democrație? Este teza pe care anumiți comentatori

5. Acest cuvânt abstract, atât de popular astăzi, desemnează în mod sugestiv această dimensiune a vieții care, în societățile democratice, ne scapă sau de care fugim.

6. *Despre democrație în America*, ed. rom. cit., p. 111.

i-o atribuie lui Tocqueville: ar fi un „liberal aristocratic". Nu cred că e așa. Democrația este prea puternică, iar principiul său prea opus celui al aristocrației pentru ca un asemenea compromis – un asemenea „regim mixt" – să fie posibil, în orice caz durabil: cum ar putea supraviețui fidelitățile personale care alcătuiesc aristocrația, prinse ca într-o menghină între sentimentul de sine al fiecăruia și sentimentul umanității în general, care sunt cele două fețe ale democrației? În limbajul frecvent utilizat de Tocqueville, ne vom întreba: ce aristocrație, oricât de moderată ne-am imagina-o, ar rezista „pasiunii pentru egalitate" care nu încetează să crească pe măsură ce e satisfăcută – ea nu e niciodată satisfăcută! –, mișcării egalității, care este „irezistibilă"? Nu putem rezista tendințelor periculoase ale democrației decât sprijinindu-ne pe democrația însăși. Arta democrației va regla și uneori va corecta natura democrației.

Discursul general al artei democratice este ușor de conceput. De vreme ce tendința naturală a democrației este de a-l închide pe fiecare în sine, se va pune problema de a-l scoate din el însuși, și în primul rând de a-l face să simtă că există „alții". Pentru asta, toate mijloacele sunt bune, vreau să spun, arta democratică va folosi mijloace foarte diverse. Religia, de exemplu, va ajuta la moderarea instinctelor democrației, pentru că ideea unei ființe infinite, ideea Creatorului, se confundă, ca să spunem așa, cu efortul de a concepe ceva, sau pe cineva, care să fie esențialmente mai mare decât noi înșine, și acest efort ne obligă să ieșim din noi înșine. Dar, potrivit formulei lor generale, mijloacele artei democratice vor fi cele ale participării sociale și politice. Câteva pagini după cele pe care tocmai le-am citit, Tocqueville scrie:

> Legislatorii din America nu au crezut că pentru a vindeca o boală atât de firească corpului social în vremuri demo-

> cratice, dar și atât de vătămătoare, era suficient să lase ca întreaga națiune să se reprezinte singură; mai mult încă, s-au gândit că era bine ca fiecare porțiune din teritoriu să aibă o viață politică pentru a multiplica la infinit ocaziile ca cetățenii să acționeze împreună și să simtă în fiece zi că depind unii de alții.

Și ceva mai departe:

> Deci, însărcinând pe cetățeni cu administrarea treburilor publice mărunte, în loc de a le lăsa conducerea celor mari, îi poți face să aibă un interes pentru binele public și să vadă că pentru a-l produce au nevoie unii de alții.[7]

În societatea democratică, oamenii tind irezistibil să uite că sunt animale politice. Trebuie să li se aducă aminte asta, nu prin discursuri, ci prin instituții, moravuri, care, ca să spunem așa, îi forțează să fie liberi, obligându-i să participe împreună la gestionarea treburilor lor. Aceasta este arta democrației, pe care americanii au perfecționat-o atât de timpuriu.

*

Firește, există în analizele și prescripțiile lui Tocqueville o achiziție definitivă a științei politice moderne. În același timp, această știință este colorată aici de condițiile specifice ale laboratorului său principal, care este America. Tocmai am citit: secretul Americii, al artei politice a americanilor, constă în maniera lor de a administra „treburile publice mărunte", mai degrabă decât a le guverna pe cele „mari". Sau, am putea spune, în America treburile publice mărunte sunt întotdeauna

---

7. *Ibid.*, vol. II, cap. IV, „Cum combat americanii individualismul cu ajutorul instituțiilor liberale", p. 116.

deja mari, în virtutea proporțiilor și vitalității țării, și că, invers, majoritatea marilor afaceri rămân întru câtva mici, fiindcă sunt tratate la nivelul statelor, nu al puterii federale. În națiunile europene, dimpotrivă, treburile publice mărunte sunt în general foarte meschine, dar se află aproape întotdeauna în preajma celor mari, sau mai curând a marii afaceri, cea a guvernului național. Astfel, în Europa, democrația este specificată de cadrul național într-un mod necunoscut în America. Faptul național este cel care, în Europa, mai cu seamă în Franța, specifică mișcarea naturală a democrației, așa cum circumscrie posibilitățile artei politice democratice.

În evenimentul fondator al politicii democratice din Europa, Revoluția Franceză, cele două momente distinse cu atâta grijă de Tocqueville, momentul naturii și momentul artei, sunt în fond contopite: în timp ce se desprind de corpurile Vechiului Regim – parohii, provincii, seniorii, corporații etc. –, francezii devin membrii națiunii, devin cetățeni. În timp ce sunt separați unii de alții, ei sunt asociați aceleiași instanțe, națiunea. Așadar, descompunerea și recompunerea coincid. Desigur, acest moment de fuziune nu a durat mult. El a avut de altminteri consecințe dezastruoase, analizate și deplânse de Tocqueville, fiindcă grandoarea noii idei naționale, sublimul ei zdrobitor, nu le-a mai lăsat noilor cetățeni posibilitatea – și nici dorința – de a-și administra singuri „treburile publice mărunte". Dar acest moment de fuziune oferă un adevăr sintetic pe care analiza lui Tocqueville, oricât ar fi ea de întemeiată, riscă să-l ascundă: națiunea este forma politică locuită de indivizi, sau invers, individul este cel care locuiește națiunea. În alți termeni, individualismul și naționalismul aparțin unul altuia, contrar opiniei comune care le opune.

Naționalismul este un individualism în sensul cel mai tare al cuvântului: corpul politic, națiunea, trebuie să-și afirme

și să-și aprofundeze individualitatea, particularitatea. Am spus discutând forma-națiune: atât națiunea, cât și individul pot să audă îndemnul: „Devino ce ești!", și să-i răspundă. Prin urmare, există un fel de afinitate sau de reversibilitate între particularismul individului și particularismul corpului politic sub forma-națiune. Nu propun aici o teză abstractă, paradoxală și neverificabilă. Anumite biografii oferă verificarea ei ca să spunem așa experimentală, în special în Franța, unde biografia lui Maurice Barrès a trecut de la „cultul eului" la promovarea „naționalismului", la cultul națiunii. În *Scènes et doctrines du nationalisme* (1902), Barrès a explicat el însuși cu mare claritate logica acestei evoluții:

> Am fost un individualist, și afirmam fără jenă motivele care mă făceau să fiu astfel; am propovăduit dezvoltarea personalității printr-o anume disciplină a meditației interioare și a analizei. După ce am investigat multă vreme ideea „Eului" doar cu metoda poeților și romancierilor, prin observația interioară, am tot coborât printre nisipurile ce nu opuneau nici o rezistență, până am aflat în adâncuri, drept sprijin, colectivitatea. [...]
>
> Nu suntem stăpânii gândurilor ce se nasc în noi. [...] Rațiunea umană este astfel înlănțuită încât pășim pe urmele tuturor predecesorilor noștri. [...]
>
> Cel care se lasă pătruns de aceste certitudini renunță la pretenția de a gândi mai bine, de a se simți mai bine, de a reuși mai bine decât tatăl său și mama sa, își spune: „Sunt una cu ei." Și, având conștiința acestui fapt, ce concluzii va trage! Ce acceptare resemnată! O întrevedeți. E un vârtej în care individul se cufundă ca să-și regăsească familia, rasa, națiunea.[8]

8. Citat de Raoul Girardet, *Nationalismes et nation*, *op. cit.*, pp. 139–140.

*

Să închidem această paranteză despre națiune și să revenim la dubla mișcare a democrației, care constă în desfacerea legăturii sociale moștenite – legătura inegală și impusă – și refacerea unei legături noi – o legătură egală și liber consimțită. Această dublă mișcare se supune unui același principiu, principiul consimțământului, care poate fi formulat astfel: nu există pentru mine altă obligație legitimă decât cea la care am consimțit în prealabil: nu există pentru mine altă legătură legitimă decât cea în care am intrat de bunăvoie. Viața democrației este punerea în practică a acestui principiu. Orizontul democrației este o stare a societății în care nu ar exista decât indivizi liberi, adică legați doar prin legături liber contractate. Ambiția democrației este să ne facă să trecem de la o viață suportată, primită, moștenită, la o viață voită. Democrația este voluntarizarea tuturor relațiilor și tuturor legăturilor.

Din punct de vedere istoric, principiul a fost mai întâi afirmat și instituționalizat în ordinea centrală a vieții umane, și anume în ordinea politică. De acolo s-a răspândit mai mult sau mai puțin rapid în diferitele domenii ale vieții sociale și ale vieții private. Este un principiu care, potrivit expresiei lui Tocqueville, se referă în cele din urmă la „majoritatea acțiunilor umane“[9]. De fapt, în momentul Revoluției franceze, în vreme ce se instituia consimțământul politic, instituindu-se reprezentarea națională, se punea totodată în aplicare consimțământul privat, eliberându-i pe copii de orice tutelă parentală la majorat și instituindu-se divorțul; s-a mers până la a suprima legămintele făcute la intrarea în ordinele călugărești, care păreau să contrazică principiul consimțământului. Era vorba de a face astfel încât pentru fiecare individ

9. Vezi *Despre democrație în America*, ed. rom. cit, vol. I.

să nu existe vreo acțiune sau vreo stare decât liber consimțite. În ciuda unor regrese temporare[10], domnia consimțământului s-a extins continuu. Simetric, domnia poruncii n-a încetat să se restrângă.

Trei exemple vor fi de-ajuns pentru a ilustra aceste afirmații. În familie, legea a abolit puterea și titlul de „cap al familiei", iar părinții, de acum înainte perfect egali între ei, găsesc tot mai puțin normal să pretindă să fie ascultați de propriii copii, pe care-i percep tot mai mult ca semenii și egalii lor. În națiune, guvernul legitim, adică democratic ales, nu mai îndrăznește să le ordone cetățenilor-soldați să moară pentru patrie: dacă angajează o operațiune militară care comportă oarecari riscuri, o încredințează militarilor profesioniști – care acceptă din capul locului să se expună „riscurilor meseriei" – și recruților *voluntari*, adică tinerilor care consimt explicit și în mod special să participe la această operațiune. În ordinea religioasă, potrivit analizei lui Marcel Gauchet pe care am prezentat-o deja, funcția principală iese din cadrul Bisericilor instituite, „ea le revine indivizilor": „Însăși mișcarea ce reunește diversele autorități spirituale și morale în prim-planul scenei îi supune pe de altă parte arbitrajului fără concesii al unor conștiințe mai puțin dispuse decât oricând să li se supună."[11]

Putem discuta despre semnificația sau importanța unui fenomen sau a altuia, mișcarea de ansamblu este însă în afara oricărui dubiu: domnia consimțământului se extinde, procesul de individualizare se intensifică, așadar autoritatea comunităților din diverse ordine în interiorul cărora ființele umane își găseau până acum sensul vieții – națiunea, familia, Biserica – intră în declin pe zi ce trece. Națiunea este de acum

10. Datorate în bună măsură Codului civil al lui Napoleon.

11. M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, *op. cit.*, pp. 106–107.

înainte o comunitate printre altele, nu comunitatea prin excelență, familia este o asociație facultativă, aleatorie și recompusă, Biserica este locul unui sens ce urmează a fi găsit, nu care trebuie primit: tatăl de familie francez și catolic – care se definește deci prin comunitățile cărora le aparține – a devenit un individ aflat în căutarea identității sale –poate să rămână tată de familie, francez și catolic, dar aceste apartenențe nu îl mai definesc ca odinioară, îndeosebi în propriii ochi.

Încă o dată, privită în linii mari, mișcarea nu ridică nici un semn de întrebare. Este ceea ce definesc, fiecare în maniera sa, diversele „sociologii ale modernității". Dar tocmai pentru că această mișcare nu ridică semne de întrebare suntem aproape irezistibil înclinați să subliniem în exces trăsăturile specifice ale fiecăreia din cele două faze ale procesului. Pe de o parte, descriem o societate veche mai „holistă", mai „heteronomă" decât a fost poate vreodată, iar pe de altă parte o societate nouă mai „individualistă", mai „autonomă" decât putem observa. Sociologii modernității evocă vechea națiune, familia tradițională, Biserica de odinioară, ca și cum apartenența la aceste comunități ar fi fost vreodată o evidență simplă și liniștită în care libertatea și consimțământul nu jucau nici un rol, ca și cum la acea vreme n-ar fi existat nesupunere sau indiferență sau ostilitate față de autoritățile naționale, ca și cum infidelitatea conjugală și dezordinile familiale ar fi fost pe atunci necunoscute, ca și cum Biserica, ferită de erezii și îndoieli, ar fi fost stăpâna absolută a moravurilor și conștiințelor. Simetric, ei descriu libertatea modernă ca și cum am fi devenit incapabili de fidelitate, făgăduință și credință, ca și cum devotamentul față de patrie ar fi dispărut din toate inimile, ca și cum n-ar mai exista familii închegate, ca și cum virtutea credinței și preocuparea față de adevărul obiectiv ar fi abdicat în favoarea sentimentului religios subiectiv.

Contrastul e prea pregnant. Există o polaritate între comunitate și autoritate, pe de o parte, și între individ și libertate, pe de altă parte; și există o pendulare îndelungată, irezistibilă și multiformă de la un pol la celălalt. În același timp, fiecare pol îl conține pe celălalt, subordonat, firește, dar prezent și activ, și capabil să aibă câștig de cauză. În vechea ordine, apartenența comunitară era primară și de drept, dar nu putea fi imaginată fără medierea consimțământului, în general implicit. Supunerea față de rege implica o mișcare interioară de credință, ba chiar un jurământ explicit și formal. Căsătoria, în Europa creștină, se bazase întotdeauna pe principiul consimțământului, de vreme ce consimțământul constituia substanța însăși a sfintei taine a căsătoriei. Și ca să luăm exemplul cel mai semnificativ în acest context, până și atunci când Biserica își acorda dreptul de a impune regula credinței, ea afirma că actul de credință nu era valabil, „meritoriu“, cum am spus, decât când era liber și sincer format. Tot astfel, în noua ordine democratică, căutarea personală liberă este acum regula, dar ea poate conduce la adeziuni profunde și durabile, fie că e vorba de formarea unui cuplu sau de participarea la o comunitate religioasă sau alta. Trebuie să analizăm negreșit ceva mai îndeaproape mecanismul consimțământului și al libertății.

*

Consimțământul prezintă două dificultăți importante. Prima este bine cunoscută, dar are numeroase aspecte; trebuie să încercăm să o formulăm într-o manieră sintetică. Am putea spune: cum se prelungește consimțământul în timp? La un moment dat, consimt să intru într-o anumită comunitate politică, religioasă sau familială, și accept obligațiile care decurg de aici. Dar oare acest consimțământ e suficient? Se prelungește natural în timp? Sau trebuie reînnoit clipă de clipă ca să rămână valid? Și dacă așa stau lucrurile, cum să-l

reînnoim? Vedem cum societatea modernă caută neîncetat compromisuri între legitimitatea din ce în ce mai imperioasă a consimțământului actual, între exigența de a verifica permanent că există într-adevăr consimțământ, și imposibilitatea de a o face, imposibilitate practică, desigur, dar și oarecum morală, ceea ce ne obligă să presupunem că acest consimțământ este dobândit pentru o anumită perioadă de timp. De exemplu, un guvern democratic este considerat legitim din momentul în care electoratul a votat în majoritate pentru el, iar consimțământul respectivului electorat se presupune că durează până la noua consultare electorală prevăzută peste patru sau cinci ani. În practică, lucrurile sunt mai complicate. Las deoparte faptul că, în unele țări, guvernul poate provoca alegeri legislative anticipate dacă socotește că opinia publică îi e favorabilă. Mai important, astăzi opinia publică, gradul consimțământului ei este evaluat zi de zi prin tehnica sondajelor. Consimțământul solemn, verificat la fiecare patru, cinci sau șapte ani, este tot mai învăluit, dacă nu chiar înlocuit, de un consimțământ verificat, ca să spunem așa, clipă de clipă.

Astfel, asistăm la o transformare a temporalității: timpul devine pentru noi ce era pentru Dumnezeu în filozofia lui Descartes, o succesiune de momente distincte unele de altele. Așa cum creația, potrivit lui Descartes, era menținută în ființă prin voința divină care se exercită clipă de clipă – era vorba de o creație continuă –, ei bine, tot așa instituțiile noastre, comunitățile noastre, cuplurile noastre sunt menținute în ființa lor legitimă prin voința noastră, privată sau publică, ce se exercită și trebuie tot mai mult să se formuleze în fiecare moment. Și avem sentimentul că tocmai în această creație continuă a consimțământului individul este cu adevărat autentic, că el devine ceea ce este tocmai exercitându-și din nou permanent, activ, clipă de clipă, libertatea – refuzând

să primească vreo obligație din trecut, chiar dacă e un trecut al propriilor noastre opțiuni.

Știți că această libertate mereu nouă, care nu acceptă nimic din trecut, care se creează din nou în fiecare moment, este libertatea așa cum a definit-o Sartre în scrierile sale filozofice și cum a încercat s-o reprezinte în romanele sale. Dar este și ideea dominantă a libertății de astăzi, idee socialmente activă, care nu încetează să transforme moravurile și sentimentele. În ce măsură este ea cu adevărat imaginabilă? În ce măsură se poate trăi cu ea? În ce măsură poate fi trăită?

În orice caz, putem face remarca următoare. Expresia consimțământului deschide în mod necesar un anumit *viitor*, fie că acesta e determinat sau nu de o instituție. Chiar și în democrațiile noastre conduse, pare-se, de sondaje, nimănui nu i-ar trece prin cap să ceară demisia unui guvern la scurt timp după alegeri, chiar dacă sondajele îi sunt foarte defavorabile: el rămâne purtat de impulsul legitim al consimțământului electoral. Astfel, consimțământul comportă în sine o anumită durată, o anumită *promisiune*. De fapt, în societățile predemocratice consimțământul se producea tocmai ca promisiune. Dar promisiunea acționa invers decât consimțământul modern. Se considera că una dintre trăsăturile cele mai specifice omului – și cele mai nobile – este capacitatea de a promite și de a-și ține promisiunile, de vreme ce libertatea noastră transcende timpul și soarta. A reveni asupra unei promisiuni, a rupe legământul făcut, era fapta unui suflet lipsit de noblețe. Promisiunea prin excelență ținea loc de toate în viață, până la moarte, și uneori dincolo de aceasta (Sartre ar spune desigur că promisiunea astfel concepută este moartea libertății, fiindcă nimic nu garantează că voi vrea să promit în clipa următoare ce-am promis cu o clipă mai devreme: faptul că suntem propriii noștri sclavi

nu ne face mai puțin sclavi). Oricum, mi se pare că astăzi suntem sfâșiați între două idei de libertate, ideea modernă a consimțământului continuat și vechea idee a promisiunii.

Am vorbit despre două mari dificultăți ale noțiunii de consimțământ. Iat-o pe a doua, de altminteri legată de prima. Un consimțământ reprezintă un act, iar acest act îl transformă pe agent. Cel care a consimțit este diferit de ceea ce era înaintea consimțământului său. În contextul social și politic care ne preocupă, el a devenit parte a unui întreg. Înainte de a deveni membru al acestei comunități politice sau religioase, ori pur și simplu înainte de a se căsători, agentul este, dacă nu „un întreg perfect și solitar", cum spunea Rousseau[12], cel puțin un întreg pentru el însuși și, într-un fel, egalul comunității în care va intra: faptul că el consimte să intre presupune că nu putea să nu consimtă. În acest sens, este suveran. Dar o dată ce a intrat acolo condiția lui s-a schimbat radical: era un întreg pentru el însuși, sau egalul întregului, acum e o parte dintr-un întreg. Cum să rămână suveran, de vreme ce a renunțat în mod suveran la suveranitatea sa? Știți că asta e problema explorată de Rousseau în *Contractul social*. El spune că individul „rămâne la fel de liber ca înainte", dar și că dispare, ca să spunem așa, în noul corp. În orice caz, consimțământul ne transformă. Nu ne putem preface că n-am fi contractat o apartenență, că nu ne-am schimbat în nici un fel. Singura manieră de a scăpa de această dificultate este evident de a consimți cât mai puțin posibil. Pentru a putea consimți mai târziu, pentru a-mi păstra libertatea de a consimți, consimt cât mai puțin posibil. În limbajul lui Montaigne, nu mă mai dau, mă „împrumut". Pentru a rămâne liber, îmi exercit cât mai puțin libertatea, îmi restrâng la maximum apartenențele. Într-o formă mai brutală, am

12. *Contractul social*, II, 7, ed. rom. cit, p. 103.

putea enunța dilema libertății moderne – dilema libertății așa cum este ea resimțită de individul modern – în felul următor: ori intru într-o comunitate, o asociație, o apartenență, transformându-mă în parte a unui întreg și pierzându-mi libertatea, ori nu intru într-o asemenea comunitate, asociație, apartenență, și nu-mi exercit libertatea. Pe scurt, aceasta e dilema libertății moderne: ori nu sunt liber, ori nu sunt liber.

Firește, sperăm să ne sustragem acestei alternative (ne place să fim liberi, dar nu ne place să alegem!). Și credem că acest lucru e de-acum posibil, că nu mai trebuie să alegem între a aparține și a nu aparține. Iată promisiunea conținută în ceea ce numim astăzi comunicare. Este o promisiune extraordinară, și nu numai pentru că mijloacele tehnice mobilizate sunt extraordinare. Comunicarea ne promite tot ce ne dădea comunitatea, dar fără apartenență, fără constrângerile apartenenței. Un exemplu simplu: educația implica altădată includerea într-o instituție de învățământ, apartenența la o clasă, obligația de a asculta un profesor și de a ține cont, într-o oarecare măsură, de ce spune el, pe scurt, toate constrângerile a ceea ce numim – expresia însăși este rebarbativă – „sistem școlar". Societatea comunicării ne promite toate avantajele școlii, ba chiar mai mult, fără inconvenientele ei, în primul rând fără constrângerile ei. Internetul și CD-ROM-ul ne permit să învățăm fără a fi obligați să aparținem unei comunități de învățare. Comunicarea ne permite să fim în sfârșit ceea ce n-am putut fi niciodată până acum, adică indivizi. Până în prezent n-am putut fi indivizi, pentru că aveam cu adevărat nevoie unii de alții, aveam nevoie să formăm împreună niște adevărate comunități – de învățământ, de apărare, de producție etc. De acum înainte, se pare, obținem de la alții ceea ce ne dădeau înainte fără să fie nevoie să mai avem ceva în comun cu ei, în afară de mijloacele tehnice

de comunicare. Reproducerea biologică însăși nu mai necesită constituirea unui cuplu, oricât de scurtă ar fi legătura sa.

Desigur, este greu să ne pronunțăm asupra acestor fenomene. Ceea ce am prezentat ca pe o promisiune li se pare unora mai degrabă o amenințare. În orice caz, e frapant că tehnicile moderne de comunicare ne promit realizarea, într-un viitor apropiat, a acestei condiții pe care filozofii politici moderni o situau într-un viitor îndepărtat sau într-un spațiu ipotetic, și anume starea de natură. Starea de natură este starea în care oamenii sunt cu adevărat liberi și egali, pur și simplu fiindcă sunt independenți, *fără legături*, starea în care oamenii sunt realmente indivizi, „întreguri perfecte și solitare". Pentru filozofii politici moderni, trebuia ieșit din starea de natură și înnodate niște legături umane pentru simpla supraviețuire. Cu mijloacele tehnice moderne, cele ale comunicării în special, această necesitate este suspendată sau foarte restrânsă: legăturile tehnice fac superflue legăturile umane. În acest sens, tehnica face în mod paradoxal posibil să rămânem în starea de natură, sau să revenim la starea de natură, sau să ajungem în sfârșit la ea... Oricum, ea ne ademenește cu această posibilitate.

Fără îndoială că starea de natură, într-o versiune sau alta, obsedează individualismul modern. De fapt, ea se prezintă în două versiuni: versiunea roz, optimistă, versiunea comunicațională și tehnică, pe care tocmai am evocat-o, și versiunea neagră, pesimistă, propusă și explorată de o mare parte a literaturii moderne, tocmai de literatura cea mai specific modernă. Într-un cuvânt: de la Proust și Céline la teatrul absurdului și la Noul Roman, această literatură dezvăluie impostura legăturilor umane, minciuna dragostei, vanitatea sau înșelătoria limbajului. Astfel, ea explorează ce înseamnă „a deveni individ". A deveni individ înseamnă a înfrunta o lume lipsită de legături și comunicare umană veritabilă: în

teatrul lui Ionesco și al lui Beckett, vorbele au încetat să mai fie un liant, cuvintele au încetat să mai spună ceva. În timp ce tehnica modernă multiplică mijloacele de comunicare, literatura modernă denunță – în orice caz, explorează – vacuitatea intrinsecă, imposibilitatea comunicării. Așa suntem: înzestrați cu mijloace de comunicare extraordinare, dar îndoindu-ne de însăși posibilitatea comunicării.

CAPITOLUL XI

RELIGIA UMANITĂȚII

Am încercat să dau un sens cât de cât definit și coerent noțiunii comune și vagi de „individualism". Pentru asta, am urmărit analiza propusă de Tocqueville în clipa în care au apărut noțiunea și chiar cuvântul însuși, în anii 1820 și 1830. Tocqueville desprinde sensul specific al individualismului modern, democratic – individualismul *este* modern și democratic –, sensul individualismului nostru, prin intermediul unei comparații cu dispozițiile care prevalau în societățile anterioare, predemocratice, „aristocratice". În vechea societate, oamenii aveau tendința – sau erau împinși – să se devoteze anumitor indivizi, dar nu aveau sentimentul umanității în general, sau al omului ca om: „noțiunea generală de seamăn [era pentru ei] confuză". În societățile democratice, dimpotrivă, fiecare percepe mai întâi din lumea socială nu ansamblul obiectiv al legăturilor sale cu exteriorul, ci pe sine, ca subiect, ca sursă legitimă a consimțământului, pe sine, cu tot ce-i este propriu – proprietate, familie, prieteni. Simultan, acest om individualist are sentimentul asemănării umane, el *se identifică* lesne și cu plăcere cu un alt om, pur și simplu fiindcă e om. Așadar, după cum spuneam, în societatea aristocratică merg mână în mână uitarea de sine („devotamentul") și indiferența față de umanitate în general, în vreme ce în societatea democratică merg mână în mână sentimentul sinelui (imposibilitatea de a uita de tine însuți) și sentimentul umanității în general, sentimentul *seamănului*.

Democrația modernă este inseparabilă de percepția, ca o evidență, că există ceva ca Umanitatea. Bineînțeles, ideea de umanitate, noțiunea de gen uman sau specie umană, este mult anterioară democrației moderne. Ea a fost complet definită de filozofia greacă; aceasta tocmai pentru a stabili specificul omului, a elaborat noțiunile de specie și gen: omul era animalul politic și animalul rațional. Contrar unei opinii destul de răspândite, împărțirea în greci și barbari nu contrazice noțiunea de unitate a speciei umane. Grecii nu se îndoiesc că barbarii aparțin umanității, aceleiași umanități ca și ei. Pur și simplu, barbarii nu știu să trăiască liberi, nu știu să trăiască în orașe, așa că sunt niște oameni mai puțin împliniți decât grecii. Așadar, în interiorul speciei umane căreia i-au definit unitatea, grecii recunosc – sau afirmă – mari diferențe calitative, mari inegalități, dacă vrem. Astfel, sentimentul diferenței este aproape la fel de puternic la ei ca și sentimentul asemănării. Și tocmai asta ne face să le reproșăm că au ignorat unitatea speciei umane, fiindcă pentru noi, de aproape două secole, dar cu mari întreruperi, omogenitatea umanității a devenit o evidență nu doar intelectuală, ci și afectivă, ba chiar, dacă se poate spune așa, sensibilă.

Ce înțeleg aici prin evidență? Nimic nu e mai dificil de definit decât evidența, fiindcă trăsătura distinctivă a diferenței este tocmai de a fi imediată, de a sări în ochi, deci de a nu avea nevoie de definiție. O anecdotă povestită de Ortega y Gasset ne oferă în orice caz o ilustrare frapantă a caracterului de evidență pe care noțiunea de umanitate l-a căpătat de la un punct încolo:

> Se spune [...] că la sărbătorirea aniversării lui Victor Hugo a fost organizată o mare recepție la palatul Élysée, la care au luat parte, prezentându-și omagiul, reprezentanți ai

tuturor națiunilor. Marele poet se afla în imensa sală de recepție, într-o solemnă atitudine, sprijinindu-și cotul de marginea unui șemineu. Reprezentanții națiunilor se desprindeau unul câte unul din rândurile publicului și îl omagiau pe maestrul francez. Cu o voce de stentor, un ușier îi anunța: „Monsieur le Représentant de l'Angleterre", iar Victor Hugo, cu un tremolo dramatic în glas, spunea: „L'Angleterre! Ah, Shakespeare!" Ușierul continua: „Monsieur le Représentant de l'Espagne!" iar Victor Hugo: „L'Espagne! Ah, Cervantes!" Ușierul continua: „Monsieur le Représentant de l'Allemagne!" Victor Hugo: „L'Allemagne! Ah, Goethe!"

Dar a venit și rândul unui domn mic de statură, cu o înfățișare cam rustică, rotofei și cu mersul greoi. Ușierul a exclamat: „Monsieur le Représentant de la Mésopotamie!"

Victor Hugo, care până atunci rămăsese impasibil și sigur de sine, a părut tulburat. Pupilele sale neliniștite se roteau parcă scrutând universul, căutând ceva ce nu găsea. Dar, curând, publicul și-a dat seama că Hugo descoperise acel ceva și că era din nou stăpân pe situație. Într-adevăr, cu același ton patetic și cu aceeași convingere, a răspuns la omagiul dolofanului reprezentant cu aceste cuvinte: „La Mésopotamie! Ah, L'Humanité!"[1]

Cuvântul „Mésopotamie" nu evoca pentru Hugo nimic real, nimic definit, nici o *figură* umană. Dacă ar fi fost contemporan cu Ludovic al XIV-lea, Hugo n-ar fi găsit *nimic* de spus. În secolul al XIX-lea, în spatele oricărei menționări a unei fapte omenești, fie ea și cea mai îndepărtată și opacă, se află

1. *Revolta maselor*, prolog pentru francezi, traducere de Coman Lupu, Humanitas, București, 1994, pp. 7–8.

de acum încolo prezentă noțiunea de umanitate, sau de umanitate în general. Fără îndoială, nu e o întâmplare că anecdota îl înfățișează pe Victor Hugo. Dintre toți poeții secolului său, el este cu siguranță cel care a exprimat în maniera cea mai amplă și mai insistentă – aproape sistematică – noțiunea și sentimentul umanității. În două poeme care aparțin ciclului *Legenda secolelor*, intitulate „În largul mării" și „În largul cerului", Hugo ne arată cum umanitatea trece de la divizare la unificare, o unificare tot mai puternică. Iată mai întâi cum evocă vechea lume:

> Nici o unitate, divorț și jug; diversitate
> De limbă, de rațiune, de cod și de cetate [...].
> Adamul slav în luptă-mpotriva Adamului german:
> Un gen uman în Franța; alt gen peste ocean,
> Alt gen uman la Londra, și altul iar la Roma;
> Omul de peste pod nu mai știa de-alt om [...]
> Și regii erau turnuri; iar zeii erau ziduri;
> Nu era chip să-nfrunți atâtea piedici tulburi;
> Iar când voiai să crești, îndată se vedea în zare
> Piedica unei sălbatice mode, unei dogme barbare;
> Și viitorul – nu-i chip să mergi acolo.[2]

Acestei lumi a separației și a obscurității îi urmează progresiv, și acum din ce în ce mai repede, lumea nouă a comunicării

---

2. *La légende des siècles*, Garnier, Paris, 1964, pp. 774–775. [Dispunem, în limba română, doar de o antologie întocmită de Dan Ion Nasta, *Legenda secolelor* (10 poeme), Editura Albatros, București, 1981, din care voi cita mai jos fragmente aparținând poemului „În largul cerului"; 8 poeme din *Legenda secolelor*, inclusiv „În largul cerului" (fragmente) figurează și în Hugo, *Pedepsele.Versuri alese*, antologie de Ion Acsan, Editura Minerva, 1996, deja amintită – *n. t.*]

și a clarității. Hugo evocă de-astă dată vaporul, sau „corabia" noii umanități:

Pas după pas îl poartă în lumi nelimitate;
E bucurie; pace; și e umanitate.
Și un fantastic zbor a născocit,
Uzurpatorul sacru, învingătorul, trece.
Și zi de zi respinge în infinitul rece
Punctul de unde omul a pornit. [...]

Din cer făcu cetate, să poată omenirea
Cu gândul să cuprindă, întreagă, toată firea,
Și frânse reguli vechi, de iască;
Coboară munți și turnuri ce năzuiesc spre stele; [...]

Divinitatea-n cale o sarcină i-a pus;
O unică națiune alcătuind-o, sus,
Întâia, ultima să vină,
Avântu-n strălucire să-l plimbe, neoprit,
Și să planeze beată în spațiul nesfârșit
De libertate și lumină.[3]

Făcându-ne să simțim cât de inseparabilă este ideea *generală* de umanitate de un sentiment de eliberare, ba chiar de o senzație fizică de deschidere, expansiune și uimire, Hugo ne ajută să înțelegem ce a reprezentat evidența irezistibilă a acestei noțiuni atunci când a pus stăpânire pe europeni și americani la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Entuziasmul său poetic constituie expresia și dovada caracterului religios al noțiunii.

---

3. Vezi *Legenda secolelor*, „În largul cerului", ed. rom. cit., trad. de Radu Boureanu, pp. 133, 134, 135.

Cu siguranță, stilul poetic al lui Hugo nu mai corespunde gustului nostru, sau gustului dominant de astăzi. Îl găsim mai degrabă emfatic și ridicol. În același timp, împărtășim sentimentul religios – sau cvasireligios – al poetului. În vechea ordine, crima cea mai gravă, crima pe care oamenii nu o puteau ierta, era sacrilegiul – crima împotriva lui Dumnezeu, sau a zeilor, sau a lucrurilor socotite sacre –, precum și echivalentele sale, regicidul și paricidul. În noua ordine, democratică, crima cea mai gravă, crima care nu poate fi prescrisă, este crima împotriva umanității.

Această noțiune recentă se află în centrul multor dezbateri de astăzi. Ea e greu de definit, ba chiar imposibil de definit cu exactitate, în măsura în care orice crimă împotriva oamenilor poate fi considerată o crimă împotriva umanității acestor oameni. Putem include considerații cantitative, dar simțim atunci că lipsește ceva, ceva calitativ. André Frossard, pe care această problemă îl preocupa foarte mult, a propus un fel de definiție: se poate vorbi de crimă împotriva umanității atunci când niște ființe umane sunt ucise pur și simplu fiindcă s-au născut, și nu pentru ce au făcut sau ar fi susceptibile să facă. Această definiție acoperă în mod adecvat crimele naziste în ce au ele mai specific. Ea acoperă și genocidul din Burundi, precum și, în general, masacrele tribale sau etnice. Ea corespunde mai puțin crimelor staliniste sau celor comise de khmerii roșii.

Faptul că nu există o definiție complet satisfăcătoare a noțiunii de crimă împotriva umanității reprezintă desigur un mare neajuns pentru juriști, ca și pentru desfășurarea anumitor procese. Totodată, această incertitudine juridică e însoțită cel mai adesea de o certitudine morală: unele crime ne par calitativ diferite de altele, ni se pare că rănesc umanitatea mai profund, mai definitiv decât celelalte crime. Ele au, ca să spunem așa, un caracter profanator, scot indirect

în evidență ceea ce trebuie să desemnăm, aproape irezistibil, ca fiind caracterul „sacru“ al umanității. În timpul Revoluției franceze a început să se vorbească despre „crime de lezumanitate“. Putem zâmbi citind poeziile lui Victor Hugo sau filozofia lui Auguste Comte, dar și noi aderăm, cu toții așa cum suntem, la ceva care aduce cu un fel de religie a umanității.

*

Auguste Comte și-a compromis reputația de filozof, și ne face să ne îndoim de bunul său simț, încercând să transforme această noțiune generală și această religiozitate imprecisă într-o religie constituită și organizată, cu sărbătorile sale, riturile și calendarul său. N-am să insist asupra detaliilor care ne fac, într-adevăr, să zâmbim. Aș vrea să încerc doar să dau o idee de ansamblu asupra acestei religii a umanității care este într-un fel a noastră, care este, dacă îndrăznesc să spun astfel, religia naturală a societății democratice moderne.

Potrivit lui Auguste Comte, vă amintiți, umanitatea trece progresiv de la ordinea teologică și militară la ordinea științifică și industrială, adică de la o ordine întemeiată pe separații – separația dintre Dumnezeu și oameni, separațiile dintre oameni – la o ordine caracterizată prin unitate. Tendința fundamentală a umanității este tendința spre unitate (Aron spune, cu profunzime, că Auguste Comte este „sociologul unității umane“[4]). În același timp, dacă mișcarea spre unitate este irezistibilă, aceasta nu va surveni automat sau mecanic: ea va trebui instituită și organizată, tocmai prin organizarea și instituirea religiei umanității. În această ultimă idee se află specificitatea și interesul gândirii lui Comte.

În ea însăși, ideea că umanitatea tinde irezistibil spre unitate s-a răspândit în Europa începând din secolul al

4. *Les Etapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 79.

XVIII-lea, și s-a impus tuturor, sau aproape tuturor, în secolul următor. Marx, de exemplu, considera că o dată abolită ultima opoziție, ultima separație dintre oameni, cea dintre capitaliști și proletariat, umanitatea se va reuni spontan. Mulți economiști liberali proiectau deja unificarea progresivă a lumii prin comerț. Cât despre Auguste Comte, el nu crede câtuși de puțin că mecanismele economice pot produce unitatea speciei umane, pur și simplu pentru că sistemul economic nu reprezintă decât o parte a ansamblului social: așadar, lăsat liber, el este mai degrabă separator decât unificator, sau la fel de separator pe cât este de unificator.

Astăzi, când mulți așteaptă pacificarea și unificarea lumii de la generalizarea mecanismelor pieței, critica lui Comte ne interesează. Comte acceptă economia modernă, capitalismul, dacă vrem, cu proprietatea privată a instrumentelor de producție și concentrarea capitalului pe care le implică, deși crede că în epoca sa balanța e puțin cam dezechilibrată în avantajul capitaliștilor și în detrimentul proletarilor. Aceste mari fapte economice sunt pentru el constitutive societății industriale și nu ar putea fi suprimate, nici transformate, în esența lor, cum vor să facă socialiștii și comuniștii. Dar aceste mari fapte nu sunt suficiente ca să garanteze armonia lumii, așa cum cred economiștii liberali. Trebuie corectat sistemul economic și social, completându-l și încununându-l nu printr-o organizare politică veche sau nouă – politica este fie arhaică, fie anarhică în ochii săi –, ci printr-o religie nouă, care să poată fi primită de spirite formate conform metodelor științifice. Puterea industrială și financiară va trebui deci corectată și completată prin „puterea spirituală" a savanților, femeilor și proletarilor; egoismul va trebui corectat și completat prin altruism. Unitatea umană, ca să existe, va trebui să fie dorită pentru ea însăși; ea va trebui să fie obiect al conștiinței și afectului. Ca să existe, va trebui să fie iubită: „Obosim

să acționăm și chiar să gândim; nu obosim niciodată să iubim." De unde și rolul central al femeilor în societatea „pozitivă" cu care se încheie istoria umană.

Putem zâmbi, și aici, de această societate ținută împreună de forța atașantă a inimii feminine. Dar Comte, cel puțin, pune problema pe care noi neglijăm cel mai adesea să o punem: ce anume îi poate lega pe oameni când supunerea și-a pierdut puterea și când interesul nu se adresează decât interesului? Religia pozitivistă s-a născut gata discreditată, ca să spunem așa, până într-atât a apărut ea, în principiul ei, ca o invenție a sociologului, și în modalitățile sale, ca un calc al catolicismului – incapabilă deci să satisfacă deopotrivă spiritele religioase și spiritele raționaliste. Religia lui Comte îndeplinește o funcție socială și se definește chiar prin aceasta, e sigur. O societate poate dura și prospera fără ca această funcție de „religie" să fie îndeplinită? Și: ce anume-i leagă pe oameni când încetează să se supună și când interesul îi separă tot atât de mult pe cât îi apropie?

În această scurtă evocare a gândirii lui Auguste Comte, am insistat în primul rând asupra unității umanității care e inima, și, ca să spunem așa, întregul religiei sale. Să presupunem acum că speranțele lui Comte s-au împlinit. Desigur, noua umanitate va avea trăsături de invidiat dacă altruismul îi corectează în mod eficient egoismul! În același timp, tocmai fiindcă va fi satisfăcătoare și satisfăcută, această umanitate nouă nu va mai conține în ea principiul mișcării. Acțiunea umană are, într-adevăr, două motoare: fuga de rău și dorința de bine. Fuga de rău nu va mai avea prilejul să se manifeste, în măsura în care principalele rele ale societății vor fi fost vindecate prin altruism. Dorința de bine va fi în mod necesar puțin arzătoare, fiindcă va fi deja, în bună măsură, satisfăcută și fiindcă această umanitate reunită și reconciliată nu vizează nici un bine mai mare decât ea însăși: este vorba de o uma-

nitate închisă în sine, o umanitate pe care am putea-o socoti pradă unui egoism imens sau sublim. Oare n-ar putea exista, dincolo de egoismul individului și egoismul grupului, ceva asemănător unui egoism al umanității luate în ansamblul ei și ca un întreg? Este, în orice caz, convingerea marelui critic modern al altruismului și umanitarismului, Nietzsche.

Nietzsche avea mult respect pentru Auguste Comte, acest „francez mare și cumsecade", dar considera că „prin faimoasa sa formulă morală «vivre pour autrui» a dat creștinismului, de fapt, o coloratură *supracreștină*"[5]. Firește, nu era un compliment; religia Umanității este creștinismul, în special catolicismul, cu toate viciile pe care Nietzsche le observă în el, dar fără măreția pe care o comportă credința în Dumnezeu, adică într-o ființă *mai mare* decât umanitatea. Critica lui Nietzsche își află expresia în majoritatea operelor sale. Voi analiza un pasaj scurt dar deosebit de impresionant din *Așa grăit-a Zarathustra*, cunoscut sub numele de „Ultimul om". Zarathustra vine să anunțe mulțimii Supraomul. Cei de față râd sau zâmbesc disprețuitor. Atunci, pentru a-i face în fine atenți, Zarathustra vrea să-i contrarieze, să-i provoace, trezindu-le prin dispreț mânia. „Le voi vorbi de ce-i mai vrednic de dispreț, adică despre ceea ce numesc *ultimul om*."[6] Dar înainte de a vorbi despre Ultimul Om, le spune în ce urgență trăiește astăzi omul: „Iată, e timpul când omul trebuie să-și fixeze țelul." Propriul omului e să-și fixeze un țel, un țel dincolo de om și de uman. În acest sens, propriul omului este să vizeze Supraumanul (această idee nu e un capriciu al lui

5. Vezi Nietzsche, *Opere complete 4, Aurora, Idile din Messina, Știința veselă*, ed. critică științifică în 15 volume de Giorgio Colli și Mazzino Montinari, trad. de Simion Dănilă, Editura Hestia, 2002, pp. 217 și 87.

6. *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, Humanitas, București, 1994, p. 72.

Nietzsche: ea este la fel de veche precum concepția eroică și „erotică" a umanității). Or, remarcă Zarathustra, omul este din ce în ce mai puțin capabil de această depășire, este din ce în ce mai mult Ultimul Om. Zarathustra se adresează astfel mulțimii:

> Iată, vă arăt *ultimul om*.
> „Ce e iubirea? Ce-i creația? Ce e dorința? Ce este-o stea?"
> – așa se-ntrebă cel din urmă om, făcându-ne cu ochiul.

Astfel, Ultimul Om nu mai cunoaște sensul verbelor a iubi, a crea, a dori, verbe care exprimă depășirea sinelui. Zarathustra continuă:

> Îngust va fi atunci pământul, se va vedea cum țopăie pe el ultimul om, cel care micșorează orice lucru. [...] ultimul om o să trăiască cel mai mult.
> „Noi", zice-va ultimul om, făcându-ne cu ochiul, „suntem inventatorii fericirii".

Nietzsche menționează de două ori că Ultimii Oameni „fac cu ochiul". Nu vreau să insist prea mult asupra acestui aspect.[7] În orice caz, e un semn de complicitate. Ultimii Omeni își exprimă și-și verifică acordul fără a avea nevoie să-l expliciteze dincolo de constatarea: „Noi suntem inventatorii fericirii." Această fericire nu trebuie exprimată în cuvinte: este de la un capăt la altul mulțumire de sine pe care e de-ajuns s-o indici sau s-o semnalezi. A face cu ochiul înseamnă

7. Vezi minunatul comentariu făcut de Heidegger în *Qu'appelle-t-on penser?* [*Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen, 1954 – *n.t.*], trad. de A. Becker și G. Granel, PUF, Paris, col. „Épiméthée", 1973, pp. 53 și urm.

a împărtăși un secret, a-l ascunde de alții, pe care îi excludem. Cine poate fi exclus de la complicitatea lor, când Ultimii Oameni au devenit singurii locuitori de pe pământ, care mișună triumfători peste tot? Ei înșiși, pesemne, în măsura în care ar mai putea avea speranțe și dorințe „supraumane"... Zarathustra continuă:

> Ei își vor fi părăsit ținuturile unde viața era grea; căci lor le trebuie căldură. Își vor iubi încă aproapele, frecându-se de el, căci lor le trebuie căldură.
>
> Boala și neîncrederea – lor li se vor părea păcate. [...]
>
> Din când în când o leacă de otravă: te-ajută să visezi frumos. Până la urmă, foarte multă otravă, care să facă moartea mai plăcută.
>
> Da, încă se va mai munci, căci munca este o distracție. Dar având grijă ca distracția să nu devină obositoare.

Nietzsche descrie o fericire aproape perfectă, și în același timp absolut sinistră. Ultimii Oameni au drept singur țel să se mențină prin toate mijloacele, chiar și cele mai artificiale, într-o stare de mulțumire subiectivă. Așa cum am mai arătat, realitatea ni se prezintă în mod normal sub forma unui rău pe care trebuie să-l înfruntăm, ori sub forma unui bine pe care dorim să-l obținem. Ultimii Oameni ignoră aceste două modalități ale raportării la realitate. Ei vor să ignore realitatea. Zarathustra adaugă:

> „Cândva, era smintită toată lumea" – vor murmura cei mai deștepți, făcându-ne cu ochiul.
>
> Și toți vor fi deștepți, și toți vor ști ce s-a petrecut: astfel batjocura nu va mai conteni. [...]
>
> Apoi, câte-o plăcere mică ziua, și-apoi câte-o plăcere mică noaptea: dar sănătatea să se bucure de mare cinste.

„Noi", zice-vor ultimii oameni, făcându-ne cu ochiul, „suntem inventatorii fericirii".[8]

„Cândva, era smintită toată lumea", vor murmura cei mai deștepți... Cei mai deștepți sunt savanții, intelectualii, profesorii... „Cândva, era smintită toată lumea", adică: odinioară, oamenii credeau în ceva, în zei sau în eroi, se războiau, își făceau sânge rău pentru lucruri pe care nu le înțelegeau. Noi, noi știm prea bine – și iar „fac cu ochiul" –, noi știm prea bine că nu există nimic în afara noastră, nici zei, nici eroi, și că, mai ales, nu trebuie să încercăm să ne autodepășim, trebuie să rezistăm oricărei tentații de a ne autodepăși, trebuie să ne mulțumim cu noi înșine. „Cândva, era smintită toată lumea", această formulă familiară rezumă atitudinea proprie omului modern, atitudinea pe care Nietzsche o numește, de altminteri, într-un stil mai nobil, în stil filozofic, „punctul de vedere istoric". „Punctul de vedere istoric" rezumă dispoziția umanității moderne. Generațiile moderne privesc bucuros în urmă, privesc bucuros drumurile romane, catedralele, palatele, admiră bucuros aceste opere, dar constată cu același prilej că se simt străine motivelor ce au generat operele în chestiune – credința în Dumnezeu, dorința de glorie –, că le socotesc întemeiate pe iluzii, pe scurt, că aceste mari opere sunt neîndoielnic admirabile, dar până la urmă absurde. Iar generațiile moderne – Nietzsche se referă aici la mecanism –, în loc să simtă dorința de a imita marile fapte ale trecutului, dorința de „a crea", sunt fericite și ușurate – „fac cu ochiul" –, fericite și ușurate că nu trebuie să se autodepășească. Ele „fac cu ochiul" pentru că încearcă un sentiment de superioritate față de toate generațiile anterioare. Nietzsche sesizează că principiul superiorității științifice a omului

8. *Ibid.*, ed. rom. cit., pp. 73 și 74.

modern, și anume, încă o dată, „punctul de vedere istoric", produce dispoziția cea mai plată a sufletului, aceea a turistului. Adevărul efectiv al religiei moderne a umanității este turismul.

Auguste Comte și Nietzsche, oricât ar fi de diferiți, încearcă să descrie unul și același lucru: momentul în care umanitatea devine conștientă de ea însăși ca de un întreg ce se dezvoltă, se desfășoară în Istorie. În loc să depindă de Dumnezeu, sau de Natură, omul nu mai depinde decât de el însuși, în măsura în care tot ceea ce i se întâmplă își ocupă în mod necesar locul în „seria fundamentală a diverselor evenimente umane"[9]. Ei bine, acolo unde Comte vede condițiile unei noi pietăți, ale unei pietăți în sfârșit rezonabile, în sfârșit umane, dar care rămâne pietate, în special prin cultul oamenilor de seamă[10], Nietzsche percepe condițiile unei ultime degradări, punctul de vedere istoric făcând ca generația prezentă, așadar ultima generație, prin simplul fapt că e ultima, să le privească pe cele care au precedat-o cu un sentiment de superioritate radicală care o face sterilă și o împiedică să creeze ceva la rândul ei. Nu se pune problema să alegem între Auguste Comte și Nietzsche, ci să distingem un fenomen pe care nu-l mai percepem fiindcă a devenit o evidență, sau mai degrabă o parte esențială a conștiinței noastre de sine (oamenii din secolul al XIX-lea l-au perceput cu mult mai multă intensitate, fiindcă s-a desfășurat pentru prima oară sub ochii lor, sau în spiritele lor). Ce fenomen?

---

9. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, vol. IV, p. 147.

10. „Cultul oamenilor cu adevărat superiori formează o parte esențială a cultului Umanității. Chiar în timpul vieții sale obiective, fiecare din ei constituie o anumită personificare a Marii Ființe. Totuși, această reprezentare pretinde să îndepărtăm, în mod ideal, gravele imperfecțiuni care alterează adesea și cele mai bune naturi" (*Système de politique positive*, vol. II, p. 63).

Tocmai această reunire a umanității într-o conștiință unică, o conștiință a unității, care ne permite să spunem, și ne obligă să spunem: noi, oamenii, noi, ființele umane...

Astfel, în vreme ce umanitatea prezentă își propune să nu excludă nimic din ce e actualmente uman, lăudându-se cu asta, ea exclude tot trecutul său, toate generațiile trecute. În clipa în care se îmbrățișează în întregime, ea încetează să se mai înțeleagă pe sine.

Există totuși un punct asupra căruia Auguste Comte și Nietzsche sunt de acord, chiar dacă îl interpretează, firește, în mod diferit: caracterul esențialmente contemplativ, sau pasiv, al acestei noi conștiințe a umanității. La Comte, dragostea pe care o aduc în societate mai ales femeile, admirația și venerația față de oamenii de seamă, toate aceste sentimente sunt mai degrabă conservatoare decât active. Umanitatea epocii pozitive va fi din ce în ce mai mult un obiect de cult: obiect al contemplației, mai curând decât subiect al acțiunii. De unde celebrele formule ale lui Comte: „Umanitatea se compune mai mult din morți decât din vii.“ Potrivit lui Nietzsche, suntem dominați de punctul de vedere istoric, punct de vedere esențialmente pasiv sau contemplativ, așa cum am văzut. Deci, dincolo de progresul tehnic menit să amelioreze confortul nostru, mai exact să domine natura, făcându-ne astfel independenți de tot ceea ce nu e omenesc, dincolo de progresul tehnic menit să creeze o lume de la un capăt la altul umană – o lume în care totul să fie previzibil –, umanitatea modernă este foarte puțin întreprinzătoare: ea e deja în întregime umană în propriii săi ochi. A fi om este un fapt ce trebuie constatat, și chiar celebrat, mai degrabă decât o sarcină de înfăptuit.

CAPITOLUL XII

CORPUL ȘI ORDINEA POLITICĂ

Ideea de „natură", cel puțin când e aplicată omului, ideea de „natură umană" este astăzi complet discreditată. Ea pare să rezume toate aservirile, toate inegalitățile de care democrația, cel puțin de două secole încoace, încearcă să ne elibereze. Să luăm exemplul cel mai limpede pentru noi, noțiunea de „natură feminină". Ea se articulează imediat în ochii noștri pe un grup întreg de noțiuni reunite tocmai de ideea de natură: noțiunea simetrică de „natură masculină", aceea a „complementarității naturale" dintre bărbat și femeie, a „cuplului" pe care îl formează „în mod natural" și în care omul este „în mod natural" în frunte – el e, nu-i așa, „capul familiei". Sau mai degrabă era capul familiei, fiindcă această reprezentare a relației dintre sexe este astăzi discreditată, iar traducerea sa legislativă abolită. Pare limpede că fundamentul acestei „structuri de dominație", în orice caz al acestei asocieri inegale, consta în ideea de natură. Aceasta pare să rezume toate obstacolele pe care le-a întâlnit atâta vreme în drumul său dorința democratică, dorința de libertate și de egalitate. Această dorință, pare-se, nu se poate afirma și satisface decât împotriva ideii de „natură umană"; în cazul care ne preocupă pe noi, nu se poate afirma și satisface decât după ce a recunoscut, așa cum scrie Simone de Beauvoir în *Al doilea sex**: „Nu te naști, ci devii femeie." Formulat în limbajul

* Vezi Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, vol. I, trad. de Diana Bolcu și Delia Verdeș, vol. II, trad. de Diana Bolcu, Univers, București, 1998. (*N.t.*)

abstract care a devenit limbajul nostru curent: identitatea feminină nu e un fapt natural, un dat natural, ci un fapt cultural, un construct cultural.

Această contestare contemporană a caracterului natural al diferenței dintre sexe este cu atât mai îndrăzneață, cu atât mai evidentă în ochii multora cu cât se înscrie cu ușurință în mișcarea democratică seculară de contestare și de respingere a diferențelor, a inegalităților, concepute în mod tradițional ca fiind naturale: diferențe și inegalități între rase și popoare, diferențe și inegalități între o minoritate și o majoritate în interiorul fiecărui popor, firește, dar și diferențe și inegalități între părinți și copii, între individul așa-zis normal și individul handicapat, „nebun“ sau „diferit“. Inutil să prelungesc această descriere. Spiritul democrației contemporane ne este familiar: e al nostru, e chiar aerul pe care-l respirăm. A afirma niște diferențe naturale echivalează, în ochii noștri, cu a refuza să vedem asemănarea esențială între ființele umane, cu a fi în mod vicios orbi și infideli acelei „noțiuni de *seamăn*“ despre care vorbește Tocqueville și în care el vede elementul central, inima conștiinței de sine democratice.

Pledoaria ar fi acceptată și ideea de natură ar fi expediată fără remușcări într-un trecut de obscurantism și inegalitate, dacă nu ne-am aminti că democrația și egalitatea s-au impus mai întâi printre noi *în numele naturii*. În secolul al XVIII-lea se impune ideea de *egalitate naturală* între oameni, o egalitate ce trebuie regăsită, restabilită, împotriva inegalității sociale moștenite, împotriva inegalității convenției. Figaro îi spune contelui: „Pentru că ești mare senior te socoți și peste măsură de isteț?“* Această egalitate naturală este principiul însuși

---

* Vezi Beaumarchais, *Nunta lui Figaro*, în românește de Anda Boldur, actul al V-lea, p. 247, în *Bărbierul din Sevilla. Nunta lui Figaro*, trad. de Anda Boldur și Valentin Lipatti, Editura pentru Literatură, București, 1967. (*N.t.*)

care stă la baza *Declarației Drepturilor Omului* și care, ca să spunem așa, o generează: „Oamenii se nasc și rămân liberi și egali în drepturi." Ne *naștem* oameni, cu drepturi care decurg în mod necesar din apartenența noastră la specia umană, așadar cu *drepturi naturale*. Constatăm că „părinții noștri de la '89", ca să vorbim ca Tocqueville, n-ar fi putut afirma această egalitate care le era atât de dragă – și care ne este și nouă atât de dragă – dacă nu ar fi inclus-o în registrul „naturii". Imaginați-vă că ar fi spus, ca Simone de Beauvoir: „Nu te naști, ci devii om, ființă umană." Ei bine, lumea inegalității ar fi fost menținută, ba chiar consolidată. Asta ar fi însemnat: pentru a fi o ființă umană, trebuie să devii astfel, să primești educația care te conduce într-acolo, o educație care nu poate fi completă și desăvârșită decât pentru un număr mic de oameni, pentru aristocrați. Situația este astfel mai complexă decât părea la prima vedere. Egalitatea, democrația au intrat în lume în numele naturii; ulterior – și aceasta e faza în care ne aflăm –, democrația și egalitatea s-au întors împotriva naturii, au văzut în ideea de natură aplicată la om, în ideea de natură umană, principalul lor dușman. Cum s-a ajuns aici? Trebuie să o luăm mai pe departe.

Trebuie să revenim la nașterea însăși a noțiunii de natură, care se confundă cu nașterea filozofiei. Natura reprezintă însăși descoperirea filozofiei, atunci când aceasta apare în Grecia. Mai exact, filozofia apare cu distincția între *physis* și *nomos*, *physis* traducându-se deci prin „natură" și *nomos* de obicei prin „lege" sau „convenție", și cu preferința acordată naturii. *Nomos* sunt regulile schimbătoare pe care le stabilesc oamenii sau zeii. *Physis*, natura, este ceea ce nu se schimbă, asupra căruia nici oamenii, nici zeii nu au nici o putere, e ceea ce nu putem modifica, dar putem înțelege, e ceea ce oferă deci elementul inteligibil ultim al lumii. Înainte de descoperirea naturii, se spunea: lucrurile sunt astfel deoarece cutare a

făcut asta – deoarece Teseu a curățat Atica de tâlhari –, sau pentru că așa au vrut zeii, sau pentru că așa e obiceiul sacru pe care ni l-au lăsat moștenire străbunii noștri. După descoperirea naturii, putem spune: lucrurile sunt astfel pentru că așa e natura lucrurilor, în special a omului. În loc să spunem simplu: cetatea Atenei a fost întemeiată de Teseu care a curățat Atica de tâlhari, vom spune: omul este un animal politic, un animal care trăiește în mod natural în cetate. Atena este o asemenea cetate. Atena, cu sau fără Teseu, constituie un caz special de cetate. Or, o cetate prezintă niște trăsături generale, fixe, esențiale, pe care e posibil să le *cunoaștem*. A doua explicație este intrinsec superioară primeia, pentru că e, cum spunem noi, generală, sau universală. Sau se mai poate spune că numai ea este științifică.

Bineînțeles, această prezentare este foarte schematică. Ea lasă deoparte circumstanțele nașterii filozofiei – în speță, ale filozofiei politice. Este un punct subliniat de istoricii recenți: apariția și dezvoltarea filozofiei politice sunt foarte strâns legate de apariția și de dezvoltarea unei vieți civice, în special ale unei vieți civice democratice. Pentru ca Socrate să-și poată petrece viața punând întrebări primului venit dintr-o piață publică, e nevoie să existe în prealabil o piață publică și să ne putem adresa așa primului venit... Solidaritatea, complicitatea de naștere, dacă pot să spun așa, între democrația din cetatea greacă și filozofie își găsește cea mai strălucită expresie în celebra definiție propusă de Aristotel și pe care tocmai am amintit-o: omul este un animal politic. Asta înseamnă: omul este făcut în mod natural să trăiască în cetate; el nu se împlinește complet – să riscăm acest pleonasm – decât dacă duce o viață civică, viața de cetățean. În ochii filozofiei, fenomenul uman se manifestă mai întâi în viața politică.

Relația dintre filozofie și cetate nu e făcută doar din solidaritate și complicitate. Ea e făcută și din tensiune și chiar

ostilitate. Socrate a fost condamnat la moarte de cetate. Aristotel a fost nevoit să părăsească Atena. Ca să rezumăm în câteva cuvinte o problemă foarte complexă, ar fi suficient să spunem: filozoful ca atare nu este cetățean al cetății respective, Atena, Sparta sau Teba, el este „cetățean al lumii". În vreme ce cetatea ca cetate este întotdeauna particulară, este întotdeauna *această* cetate diferită de celelalte, filozoful ca filozof nu se interesează decât de universal, de ceea ce este valabil pentru toți oamenii, în toate cetățile. Pentru binele cetății, ca și pentru cel al filozofiei, trebuie redusă această tensiune. Definiția lui Aristotel pe care am amintit-o rezumă tocmai cel mai generos efort făcut vreodată pentru reducerea tensiunii în chestiune: dacă omul este un animal politic, dacă cetatea este naturală omului, asta înseamnă că omul își împlinește umanitatea, așadar vocația universală, ca cetățean al *acestei* cetăți, al acestei cetăți *particulare*. Vedeți cum limbajul naturii umane – Aristotel este prin excelență filozoful „naturii" –, acest limbaj care ne șochează atât de mult astăzi, îi permite lui Aristotel să găsească universalul în viața civică, exact ceea ce căutăm noi.

Atunci de ce am respins limbajul și gândirea lui Aristotel? Ca să nu lungesc vorba, voi spune ceva de genul: natura despre care vorbește Aristotel ni se pare intrinsec contradictorie, fiindcă, dacă ea condiționează și legitimează egalitatea cetățenilor, ea condiționează și legitimează totodată inegalitatea dintre cetățeni și cei care nu sunt cetățeni, și anume femeile, copiii, sclavii (precum și cei care, fără să fie sclavi, nu se bucură de drepturile cetățenești, metecii). Ni se pare că noțiunea de natură are aici drept funcție, în orice caz drept efect, să ascundă contradicția dintre egalitatea civică și inegalitatea socială și familială. Dar să analizăm toate acestea mai îndeaproape.

Pentru Aristotel, nu numai cetatea e naturală, ci și asocierea, toate diversele legături dintre oameni care sunt date și, ca să spunem așa, dorite de natură. Mai exact, cetatea este cea mai înaltă și cea mai perfectă comunitate, comunitatea prin excelență, care înglobează și încununează celelalte comunități umane, dar există multe alte comunități. Ființele umane aparțin întotdeauna unei comunități, acesta este punctul de plecare al lui Aristotel. Prima comunitate, cea mai originară, cea mai necesară, este cea a familiei, a lui *oikos*. *Oikos*, pe care l-am putea traduce și prin „casă" sau „familia adunată sub același acoperiș", este de fapt gruparea celor trei relații, a celor trei legături, toate trei inegale, deși în diverse grade, și care se reunesc în persoana capului familiei. Acesta, *despotès*, are o soție, copii și sclavi. Cele trei relații sunt inegale, din nou, inegale în mod inegal, dar, potrivit lui Aristotel, ele sunt toate întemeiate în natură, ceea ce înseamnă că ele sunt esențialmente juste și conforme interesului celor două părți: copiii își ascultă tatăl, sclavii stăpânul, dar această ascultare este deopotrivă în interesul lor și în interesul tatălui sau stăpânului, deoarece copiii au nevoie să fie educați, iar sclavii să fie călăuziți – vorbim aici desigur numai despre „sclavii de la natură", care au destulă rațiune ca să urmeze rațiunea stăpânului, dar nu destulă ca să se autoguverneze. Soția își ascultă soțul, și asta în propriul ei interes. Însă situația ei nu e comparabilă cu a sclavului de la natură: pentru greci, sclavia femeilor, asimilarea unei femei cu un sclav, este caracteristică barbarilor. Femeia e o făptură rațională, ca și bărbatul, dar – crede Aristotel – pur și simplu rațiunea ei are mai puțină forță decât cea a bărbatului.[1] (Semnalez în treacăt că această

1. Despre toate acestea, vezi Cartea I din *Politica* lui Aristotel [vezi și trad. rom. a lui Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001 – *n.t.*].

teză a lui Aristotel, sub o formă sau alta, a fost aproape unanim acceptată în Europa, de bărbați ca și de femei, până la o dată recentă.) Așa se prezintă, în orice caz, prima comunitate umană, care este deci naturală, adică în același timp necesară și bună, dar care ignoră egalitatea și libertatea. Egalitatea și libertatea nu se pot desfășura și prevala decât în afara familiei, în afara „casei"; ele nu se pot desfășura și prevala decât în spațiul public al cetății. Nu sunt egali și liberi, nu sunt cetățeni decât capii de familie care, ieșind din casa lor, vin în piața publică spre a dezbate afacerile publice.

Aceasta este, descrisă foarte schematic în lumina analizei aristotelice, cetatea greacă, democrația greacă. Sentimentele noastre față de ea sunt foarte ambivalente, contradictorii chiar. Pe de o parte, desigur, ea ne este foarte antipatică, nu numai pentru că presupune servitutea sclavilor și supunerea femeilor, ci și pentru că afirmă caracterul natural și deci just și bun al sclaviei și supunerii sclavilor și femeilor. Întregul demers al filozofiei politice moderne incipiente va consta tocmai în respingerea acestor afirmații, în contestarea radicală a caracterului natural al servituții sclavilor și al subordonării femeilor, în susținerea ideii că de fapt copiii nu sunt obligați să-și asculte părinții decât în măsura în care această ascultare e necesară educației lor. Acolo unde Aristotel afirma caracterul natural al legăturii – al diferitelor legături – dintre ființele umane, Hobbes, Locke și Rousseau afirmă caracterul natural al independenței, adică al absenței legăturilor. Pentru Aristotel, oamenii se nasc legați; pentru Moderni, oamenii se nasc dezlegați. Pentru Aristotel, oamenii se nasc în *oikos*, se nasc în „casă"; pentru Moderni, oamenii se nasc în „starea de natură", unde sunt liberi și egali. Aceste opoziții radicale stau la baza faptului că respingem cetatea greacă, precum și filozofia greacă a naturii, din cauza inegalității și a justificării inegalității.

În același timp – și acesta e motivul pentru care vorbeam de ambivalența și contradicția sentimentelor –, Modernii, în orice caz cei mai înflăcărați democrați dintre ei, nu au încetat să admire în viața greacă imaginea cea mai desăvârșită a vieții civice. Am vorbit despre asta când am studiat formele politice. Am menționat capitolul XV din cartea III a *Contractului social*, în care Rousseau face un elogiu extraordinar al cetății grecești. Printre autorii contemporani, Hannah Arendt a contribuit foarte mult la reînvierea creditului politic al Greciei. Ea a încercat mai ales să regăsească sensul uman autentic a ceea ce ne șochează atât de mult în viața greacă, și anume contrastul dintre ordinea liberă a cetății și ordinea „despotică" a familiei: dacă *oikos* este într-adevăr locul absenței libertății, al constrângerii și al inegalității, este pentru că e locul necesităților – necesitatea de a se hrăni, necesitatea de a se reproduce, într-un cuvânt, necesitatea de a întreține viața și procesele vitale. Nu poate exista libertate decât în afara acestui loc al necesităților, în afara „casei". Este ceea ce explică Hannah Arendt în *The Human Condition*:

> Trăsătura distinctivă a domeniului familial era că oamenii trăiau acolo împreună din cauza necesităților și trebuințelor care-i împingeau la asta. Ei ascultau astfel de o forță care era viața însăși [...] care, pentru a subzista în individ și în specie, pretinde tovărășie. Subzistența individuală era sarcina bărbatului, perpetuarea speciei – cea a femeii, iată evidența; și aceste două funcții naturale, munca masculină pentru hrana ce trebuie produsă, munca feminină a procreației, erau supuse acelorași constrângeri vitale. Comunitatea naturală a căminului lua naștere, așadar, din necesitate, iar necesitatea îi guverna toate activitățile.
>
> Dimpotrivă, domeniul *polis*-ului era cel al libertății; dacă exista un raport între cele două domenii, era de la

sine înțeles că familia trebuia să asume necesitățile vieții ca pe o condiție a libertății *polis*-ului.

Și ceva mai departe:

> *Polis*-ul se deosebea de familie prin faptul că nu cunoștea decât „egali“, în vreme ce familia era sediul celei mai riguroase inegalități. A fi liber însemna a fi eliberat de necesitățile vieții și de ordinele altuia. [...] Astfel, în domeniul familiei libertatea nu exista, deoarece capul familiei, stăpânul, nu era socotit liber decât în măsura în care putea părăsi căminul pentru a intra în domeniul politic, unde toți membrii erau egali. Desigur, această egalitate era foarte diferită de aceea pe care o concepem noi astăzi [...].[2]

Analiza Hannei Arendt a fascinat și fascinează încă o mulțime de cititori. În același timp, ea ne lasă complet perplecși, fiindcă, dacă separația riguroasă dintre domeniul privat inegalitar al familiei și domeniul public egalitar al cetății este condiția libertății politice, așadar a vieții cu adevărat umane, Hannah Arendt ar trebui să recomande restabilirea *oikos*-ului, inclusiv, fără îndoială, subordonarea femeilor și sclavia. Ceea ce nu face, desigur.

Perplexitatea noastră răspunde ciudatei dualități a cetății grecești, care reunește inegalitatea extremă și egalitatea extremă. Această dualitate derivă din diviziunea între ordinea familiei și ordinea cetățeniei, ce derivă ea însăși, am putea spune, din diviziunea dintre trup și suflet, dintre ordinea și logica trupului și ordinea și logica sufletului. Ceea ce e curios,

2. *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, pp. 39–40 și 41–42.

ba chiar foarte curios, este că în continuarea istoriei, după cetățile grecești și republica romană, aceste două logici nu vor mai fi niciodată reunite, ci se vor desfășura succesiv. Într-adevăr, istoria Europei, sau a Occidentului, a fost mai întâi desfășurarea logicii trupului și a familiei, apoi a logicii sufletului și a cetățeniei. Și aici, pentru a înțelege specificitatea situației prezente, este important să-i reconstituim geneza, mai exact să înțelegem că democrația noastră caută să instituie o ordine politică și deci umană eliberată – pentru a relua expresia lui Claude Lefort – de orice „încorporare", o ordine politică și umană pur „spirituală". Această idee merge împotriva aparențelor – oare societatea noastră nu face mult loc trupului și deloc sufletului? –, dar cred că am să vă pot arăta că în realitate societatea noastră este, în istoria occidentală, aceea care reduce cel mai sistematic locul și rolul trupului, care-l disprețuiește cel mai mult.

*

Cum să caracterizăm ordinea predemocratică? Prin anarhia feudală? Prin inegalitatea ordinelor? Prin puterea regilor? Prin domnia religiei? Printr-un amestec al tuturor acestora? Dar în ce proporții? Singurul mod de a o defini printr-o trăsătură sintetică, ce-i rezumă esența, este de a o defini ca ordine a *filiației*. Locul fiecăruia în societate este în principiu determinat prin naștere; numele și bunurile sunt dobândite prin moștenire. Nu există, în fond, decât familii, bogate sau sărace, de rând sau nobile, dar fiecare condusă de capul familiei. Spre deosebire de cetatea antică unde, cum am văzut, capii de familie participă în mod egal ca cetățeni într-un același spațiu public, aici nu există în realitate un spațiu public, capii de familie sunt inegali, ei constituie un lanț, spune Tocqueville, care merge de la țăran la rege. Sau trebuie spus că ceea ce e public e analogia familială, logica filiației și a

paternității, faptul că prin întregul corp politic circulă aceeași reprezentare a legăturii umane: tatăl de familie cel mai sărac este în principiu rege în familia lui, regele cel mai ursuz este în principiu tatăl poporului său, ori mai degrabă al popoarelor sale. În cele din urmă, publică este persoana sacră, corpul regelui. Familia este desigur înrădăcinată în corpuri, în cauzalitatea generală, dar și în particularitatea contingentă a corpurilor. Ei bine, logica analogică a acestei asocieri de familii culminează în corpul regelui, corpul sacru al regelui care-i vindecă pe scrofuloși, care, mai ales, dă regatului un rege și, ca să spunem așa, produce monarhia dând naștere unui succesor. Corpul regelui, a cărui fecunditate conservă corpul politic, este, dacă-mi pot permite o asemenea formulă, inima corpului politic.

Această ordine a incorporării ni se pare astăzi bizară și barbară, ni se pare ciudat și penibil de fizică. De altfel, am simplificat mult prezentarea, fiindcă ar trebui să ținem seama de factorul religios și teologic, de faptul că persoana și corpul regelui sunt văzute în perspectivă cristică, în contextul, rezonanța și aura persoanei și corpului lui Cristos. Această problemă a beneficiat de studiul atent și celebru al lui Ernst Kantorowicz[3], de aceea o voi lăsa aici deoparte. Voi reflecta doar la forma acestei ordini, la logica incorporării. Tocmai am spus: ordine bizară și barbară. Sau, dacă suntem sofisticați, vom spune pur și simplu, cu o competență blazată: era sistemul cultural al strămoșilor noștri, există și altele, al nostru este complet diferit, cel al nepoților noștri va fi și el diferit, în alt mod..., așa se învârte caleidoscopul culturilor. În

---

3. Ernst H. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age* [*The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, N.J.,1957 – *n.t.*], trad. fr. Gallimard, Paris, 1989.

realitate, această ordine a incorporării e mai mult decât atât. Nu e doar o „construcție culturală". Își extrage forța, capacitatea de a dura, pregnanța, într-o manieră universală, din aceea că e înrădăcinat în *faptul natural*, în faptul care rezumă pentru ființele umane natura, și anume procrearea și filiația. Chiar și în ordinea noastră democratică – complet diferită, vom vedea, de ordinea filiației și, într-un sens, radical opusă acesteia – se observă încă un viu interes pentru genealogii.

Logica incorporării are un alt aspect, mai greu de surprins și de descris, dar poate și mai important. Multă vreme în Europa s-a folosit expresia „corp politic" pentru a desemna printr-un termen generic organizațiile politice: cetăți, principate, regate etc. Acest sens a dispărut aproape complet. Mai exact, a fost în mod deliberat respins: termenul de „corp" folosit în acest context pare să implice o viziune „organicistă", sau „holistă", a asociației politice, în care individul și drepturile sale ar fi implicit – dar necesar – subordonat colectivității sau „întregului". În realitate, trebuie să distingem noțiunea de „corp" de aceea de „organism". Când se spune: „corp politic", ne putem într-adevăr imagina un „organism politic", implicând astfel subordonarea funcțională, ca să spunem așa mecanică, a părții față de întreg. *Organon* înseamnă la origine „instrument", și, într-un „organism", partea poate fi considerată drept un „instrument" al întregului. Prin urmare, este perfect legitim să respingem această reprezentare a existenței sociale și a vieții politice. Dar un corp este mai mult – și altceva – decât un organism. Într-un corp, întregul este prezent în fiecare parte, aceeași viață însuflețește fiecare parte, fiindcă însuflețește întregul. Acesta este aspectul cel mai semnificativ al noțiunii, într-o măsură mai mare decât eventuala subordonare a părților față de întreg. Astfel, ideea corpului aplicată comunităților politice nu este câtuși de puțin o idee mecanică și grosolană; dimpotrivă, este o idee

complexă și cu adevărat spirituală: ea desemnează faptul că, într-o comunitate politică, fiecare element este în același timp el însuși și întregul, el trăiește deopotrivă propria sa viață și viața întregului. Și, în acest sens, orice comunitate politică este, într-un fel, un corp. Fie că e formată din supuși inegali sau din cetățeni egali, fiecare membru trăiește în același timp propria sa viață și viața comunității.

Aceste observații ne ajută să înțelegem și să măsurăm forța ordinii incorporării, care unește și consolidează una prin alta ideea fizică a corpului ce zămislește sau dă naștere și ideea spirituală, unii vor spune mistică, a corpului ca prezență și viață a întregului în fiecare parte. Totuși, această ordine a incorporării a dispărut. Mai exact, ea a fost în mod deliberat distrusă. Claude Lefort formulează pertinent sensul precum și caracterul enorm al acestui proces:

> Vechiul Regim e alcătuit dintr-un număr infinit de mici corpuri care le procură indivizilor reperele identificatoare. Iar aceste mici corpuri se dispun în sânul unui mare corp imaginar căruia corpul regelui îi furnizează replica și îi garantează integritatea. Revoluția democratică, mult timp subterană, explodează când corpul regelui e distrus, când capul corpului politic cade, când, în același timp, corporalitatea socialului se dizolvă. Atunci se produce ceea ce aș cuteza să numesc o dezincorporare a indivizilor. Fenomen extraordinar [...].[4]

De ce este un „fenomen extraordinar“? Pentru că logica socială se inversează, ca să spunem așa: în vreme ce societatea anterioară se organiza pentru a-și uni membrii, în vreme ce totul, în interiorul ei, era menit să reprezinte și să consolideze legătura socială, societatea noastră se organizează astfel

---

4. C. Lefort, *Invenția democratică*, ed. rom. cit., p. 147.

încât să-și dezlege membrii, să le garanteze independența și drepturile. Într-un sens, societatea noastră se vrea o di-societate. Într-adevăr, un fenomen extraordinar!

Societatea anterioară, caracterul ei bizar și barbar pentru noi, adevărul ei se rezumau, se ofereau privirii și deveneau palpabile în corpul regelui. Ce anume ar rezuma în același mod, sau în mod analog, societatea noastră și caracterul său extraordinar, sau paradoxal, de di-societate? Cred că noțiunea de *stare de natură*, așadar o reprezentare tot atât de abstractă, ideatică și invizibilă pe cât era de concret, tangibil și vizibil corpul regelui. Această noțiune, pe care am menționat-o deja de mai multe ori, a fost elaborată mai întâi de filozofi, care apoi au uitat-o. Dar ea a pătruns tot mai profund în societatea noastră în diversele sale aspecte și componente. Vă este familiară. Ați întâlnit-o la Rousseau, la Hobbes și Locke (cei trei mari teoreticieni ai stării de natură). E puțin probabil că o luați în serios. Nimeni nu o ia în serios. Sau, dacă o face, e doar dintr-un „punct de vedere istoric“, cum se spune, ca pe o idee care a avut importanță într-un anumit context politic și social în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. De fapt, cum să ne interesăm de acest individ în starea de natură așa cum îl descrie de exemplu Rousseau, care se hrănește cu ghinde și-și potolește setea în primul pârâu care-i iese în cale? Merită totuși să ne interesăm de animalul ăsta șters, fiindcă el este, la urma urmei, într-un fel fiecare din noi, el este într-un fel ceea ce vrem să fim.

Într-un cuvânt, starea de natură se definește ca o stare de independență, de libertate și de egalitate. Și vrem să trăim în independență, libertate și egalitate. În acest sens, starea de natură reprezintă orizontul nostru. Însuși termenul de natură ne displace, ce-i drept, și am mai arătat asta. Dar suntem aici victimele unui soi de iluzie optică. Atunci când credem că putem trăi și gândi fără o anumită idee despre

„natura umană", când credem că am lăsat definitiv în urmă această noțiune, ca pe o povară care stătea în calea libertății noastre, ne facem pur și simplu despre natura noastră o idee foarte diferită de aceea din epoca predemocratică, perioadă în care această noțiune domnea într-adevăr în mod oficial.

În ordinea predemocratică a incorporării despre care vorbeam adineaori, natura este întregul, sau mai degrabă ceea ce face să existe un întreg sau întreguri, pe scurt, ceea ce unește, ceea ce produce, dă naștere sau zămislește. Ea se înrădăcinează și-și află modelul în corpul fecund. Ea constă mai puțin în relație, în legătură, cât în indivizii legați sau uniți. A fi tată, de exemplu, a fi într-o relație de paternitate, era pe atunci probabil incomparabil mai important decât a fi *acest* tată. Felul în care înțelegem natura este astăzi invers, este opusul a ceea ce tocmai am arătat. Natura nu mai rezidă pentru noi în relație, ea rezidă în întregime în individ, în fiecare individ, în măsura în care el este independent de ceilalți. Iată de ce filozofii noștri vorbeau despre o *stare* de natură, singura manieră de a desemna o situație unde nu există indivizi – ființe naturale fără relații naturale. De acum înainte, individul este cel care contează, nu relația. A fi *acest* tată este de acum încolo incomparabil mai important decât a fi tată, mai important decât a fi parte a relației de paternitate. *Acest* tată va fi numit de înșiși copiii săi pe nume, care indică individualitatea sa, și nu cu apelativul „tată", care desemnează relația.

Bineînțeles, și în societatea noastră există relații între indivizi, se leagă legături, se formează cupluri și familii... Dar aceste legături, cel puțin în principiu și în mod ideal, trebuie să fie în fiecare clipă dorite și reînnoite. De îndată ce le considerăm de la sine înțelese, naturale, ele ne alienează libertatea, deci adevărata natură care este de a fi indivizi. Legăturile noastre nu sunt conforme cu natura noastră de indivizi

independenți decât dacă sunt permanent create de consimțământul nostru continuu. Am vorbit deja despre acest aspect al moralității contemporane, evocând în special libertatea sartriană, dușman al oricărei naturi umane, dar care presupune chiar prin aceasta o stare de natură în care în fiecare clipă individul trebuie să fie gata să-și reînceapă viața. Nu mai revin asupra acestui subiect. Amintesc doar dilema în fața căreia se găsește libertatea noastră: fie intru într-o comunitate, o asociație, o relație, o legătură, și mă transform în parte a unui întreg, mă „naturalizez" oarecum, mă „incorporez" și-mi pierd libertatea; fie refuz orice asociere, orice relație, orice legătură, și nu-mi exercit libertatea. Însăși ideea pe care ne-o facem despre libertatea și individualitatea noastră ne plasează astfel în fața unei dileme tendențial paralizante.

În același timp, societatea noastră, la fel ca și cele care au precedat-o, nu merge până la capătul tendințelor care o caracterizează. Ea nu s-a disociat, nu a devenit o di-societate. Firește, e bântuită de teama descompunerii de când mișcarea democratică a pus stăpânire pe ea, așa cum ne reamintește Claude Lefort în continuarea textului pe care l-am citat mai sus. Dacă această teamă s-a dovedit până în prezent nefondată e fără îndoială pentru că descompunerea sa continuă a fost însoțită de o recompunere continuă. Dar care este noul principiu al unității sale, de vreme ce nu mai e incorporarea? Este *reprezentarea*. Ordinea reprezentării a urmat ordinii incorporării. Desigur, această noțiune ne este absolut familiară. Aproape toate popoarele Europei și Americii, numeroase popoare din Asia trăiesc sub guverne reprezentative. De la sfârșitul secolului al XVIII-lea, această organizare politică ni se pare singura cu adevărat rațională și conformă drepturilor omului. Știm că ea prezintă dificultăți, că uneori sau adesea avem sentimentul că suntem prost reprezentați, dar

ea rămâne în ochii noștri nu doar formula politică cea mai satisfăcătoare, ci, ca să spunem așa, singura formulă politică imaginabilă. În același timp, ea continuă să aibă ceva profund misterios.

Fără nici o îndoială, Rousseau a fost cel mai sensibil la aceste dificultăți. Știți că Rousseau era radical, absolut, aproape violent ostil înseși ideii de reprezentare politică, indiferent de forma pe care ar îmbrăca-o. Principalul său argument este foarte simplu: „...voința nu se reprezintă; este sau ea însăși sau este altceva; cale de mijloc nu există."[5] Afirmația abruptă a lui Rousseau ne atrage atenția asupra ciudățeniei principiului reprezentativ. Voința membrilor societății produce noua legătură politică, în orice caz, o validează în alegeri. Dar unde este această voință? Fie se găsește încă în membrii societății, și atunci noua legătură politică încă nu e creată; fie nu se mai găsește în membrii societății, a trecut în noul corp politic, în noile instituții politice, și deja nu mai e voința membrilor societății. Sau, pentru a relua o analogie propusă anterior, ar trebui oare să ne gândim că voința membrilor societății creează într-un fel continuu corpul politic, tot astfel cum Dumnezeu creează continuu lumea în filozofia lui Descartes? Principiul reprezentativ, luat în esența sa, constă în a vrea să produci legătura politică, în general legătura socială și umană, numai prin voință, adică numai pe baza sufletului. Epoca noastră nu este poate foarte religioasă, dar, în ordinea politică și socială, ea este foarte „spiritualistă". Vrem ca toate legăturile noastre, fie ele și corporale, să-și aibă originea, cauza și durata într-o decizie pur și suveran spirituală. În ordine politică, socială și morală, vrem să fim îngeri.

---

5. *Contractul social*, III, 15, ed. rom. cit., p. 163.

Sunt foarte frapat de acest paradox. Credem în mod spontan că societățile predemocratice avantajau zdrobitor sufletul în raport cu corpul, că în interiorul lor sufletul zdrobea corpul, și că, simetric, societățile noastre au „reabilitat" corpul – sau „carnea", cum spuneau saint-simonienii –, respingând pretențiile abuzive ale sufletului. Desigur, e adevărat într-o oarecare măsură. În același timp, și contrariul e oarecum adevărat. Societățile anterioare erau niște societăți ale incorporării, înrădăcinând toate legăturile în corpul fecund, adunându-se și culminând în corpul regelui. Ele ni se par, am mai spus, insuportabil de corporale, și prin asta barbare. Dimpotrivă, societățile noastre sunt niște societăți ale reprezentării și consimțământului, unde legăturile sunt generate doar de suflet. Mergem atât de departe încât respingem însăși ideea că în fond corpul poate crea legături, sau că există legături corporale sau esențialmente înrădăcinate în corp. De unde diluarea – sau poate mai curând încețoșarea – paternității și a maternității în familiile recompuse. De unde faptul că ceea ce numeam odinioară „comerț carnal", iar englezii numeau, pornind de la Biblie, *carnal knowledge*, nu mai creează prin el însuși o legătură, nu mai are un sens intrinsec: nu are sens, nu e legătură decât în măsura în care voința îi dă acest sens sau consimte la această legătură. Voința este evident liberă să confere și să retragă acest sens, această validitate a legăturii, după bunul plac. Ne purtăm – sau mai degrabă, fiindcă viața e mai complicată, am vrea să ne purtăm – ca niște îngeri care ar avea din întâmplare un corp și care ar fi liberi să se lepede de el și să-l îmbrace din nou după voință.

Revin la politică pentru a trage concluziile. „Dezincorporarea" are drept rezultat că întreaga societate și viața noastră în această societate par afectate de o tulburătoare incertitudine, de o indeterminare deopotrivă exaltantă și neli-

niștitoare. Claude Lefort este autorul contemporan care a analizat cel mai bine aceste aspecte ale democrațiilor noastre:

> Revoluția democratică modernă poate fi recunoscută cel mai bine după această mutație: nici o putere legată de vreun corp. Puterea apare ca un loc gol, și cei care o exercită, ca niște simpli muritori care nu îl ocupă decât temporar [...] nu mai există nici o lege care să poată fi stabilită, ale cărei enunțuri să nu fie contestabile și ale cărei baze să nu fie susceptibile de-a fi puse în discuție; în sfârșit, nu mai există o reprezentare a vreunui centru și a vreunor contururi ale societății [...]. Democrația inaugurează experiența unei societăți insesizabile, necontrolabile, în care poporul se va numi suveran, desigur, dar în care el nu va înceta să fie discutabil în identitatea lui, în care aceasta va rămâne latentă.[6]

În locul corpului regelui – tangibil, carnal, prea tangibil, prea carnal în ochii noștri spiritualizați –, locul vid, abstract, al puterii, ocupat provizoriu, firește, de ființe umane, „reprezentanții" noștri, dar în realitate de voința noastră, de voința suverană și insesizabilă a membrilor societății – situație exaltantă, sentiment îmbătător de libertate, dar și, așa cum spuneam, neliniștitor, care hrănește vise sau fantasme de reincorporare.

---

6. C. Lefort, *Inventia democratica*, ed. rom. cit., pp. 147–148.

CAPITOLUL XIII
DIVIZIUNEA SEXUALĂ ȘI DEMOCRAȚIA

Am încercat să prezint contrastul dintre societatea modernă, democratică, fondată pe reprezentare și logica reprezentării, pe de o parte, și vechea societate, fondată pe „încorporare" și analogia corpului, pe de altă parte. Ceea ce numim astăzi „imaginar social" este maniera în care fiecare societate își reprezintă propria naștere. Ei bine, am văzut că societatea democratică se naște *spiritual* în propriii săi ochi, se zămislește, se produce ea însăși prin efectul voinței membrilor societății care, votând, produc „reprezentarea națională". Vechea societate era generată *corporal*, potrivit fecundității corpurilor, sau potrivit analogiei corpului, în măsura în care era generată în propriii ochi de către tați – tații de familie, regele-tată al popoarelor sale, Dumnezeu-tatăl al tuturor oamenilor. Am subliniat că, în comparație cu societatea care a precedat-o, societatea noastră are un caracter „angelic", fiindcă nu vrea să admită în compoziția sa esențială nimic care ține de corp, sau de „sânge", sau de „naștere". (Bineînțeles, nu ai dreptul să fii alegător – nu ești autorizat să fii înger – decât dacă ai naționalitatea țării respective. Dar chiar dacă această naționalitate depinde încă în mare măsură de naștere – „națiune" și „naștere" au aceeași rădăcină –, e o dependență ce tinde tot mai mult să slăbească.)

Se va spune că această idee a unei pure reprezentări, fondată pe o pură voință generală, ține mai curând de imaginarul

productiv al societății noastre, decât de o *convenție* politică și socială: oricine știe că „nu e decât un fel de-a vorbi", oricine știe că pura voință generală nu e decât rezultatul foarte impur al unui mare număr de voințe individuale și colective, înrădăcinate în necesitățile sociale și pasiunile sociale și politice. Pe scurt, membrii societății știu prea bine că nu sunt îngeri. Cu siguranță. În același timp, fapt e că aceste voințe – voințele alegătorilor – sunt, pentru că așa se vor, voințe în esență egale, și că, în consecință, nu există în societate diferențe esențiale, diferențe de „ordin". Voința generală, dacă e o convenție, este o convenție eficace. Societatea pe care o produce este un întreg în esență omogen: oricât ar fi de diferiți prin veniturile lor, profesiunea lor sau oricare alt criteriu, membrii societății se definesc ca cetățeni-alegători, prin dreptul de a-și afirma voința de egalitate cu fiecare din ceilalți cetățeni-alegători. De unde și forța ideii *seamănului* în societatea democratică, marea descoperire a lui Tocqueville. Această idee a *seamănului* va reuni progresiv și, ca să spunem așa, va amalgama regi și supuși, stăpâni și servitori, părinți și copii. Dar atunci ce devine, sub domnia egalității și a asemănării, sub domnia voințelor egale, ce devine diferența dintre bărbat și femeie, care pare cel puțin la fel de fundamentală ca aceea pe care am menționat-o, și care a apărut multă vreme ca diferența *naturală* prin excelență? Ce devine diferența sexuală în societatea indivizilor?

Voi începe prin a reaminti înțelegerea tradițională, predemocratică, a cuplului, înțelegere pe baza căreia umanitatea a trăit în cea mai mare parte a istoriei sale, și care continuă să domnească astăzi pe vaste arii culturale. Voi analiza apoi critica individualistă a concepției tradiționale, critică aflată la temelia ordinii sexuale contemporane. În sfârșit, voi studia efortul de sinteză, sau mai curând de reconstrucție, al lui Rousseau care, în *Emil*, construiește un cuplu perfect unit

pornind de la doi indivizi perfect liberi. Și asta nu pentru că tezele lui Rousseau ar fi convingătoare în toate privințele, ci pentru că el este autorul modern – și poate din toate timpurile – care a studiat cu cea mai mare grijă problema diferenței sexuale. Sau, pentru a formula aceeași idee mai puțin abstract, nici un bărbat nu a privit femeile cu atâta atenție inteligentă ca Rousseau.

*

Trebuie să încercăm să înțelegem ordinea sexuală tradițională. Nu pentru a simpatiza cu ea – este în esență antipatică, ne provoacă inevitabil sentimente de revoltă –, ci pentru a-i surprinde logica, o logică politică. De altminteri, această logică politică tradițională nu e poate nicăieri mai vizibilă decât în modul cum guvernează ordinea sexuală, cum încearcă să adapteze la legile sale viața sexuală. Această logică, așa cum am avut deja în mai multe rânduri prilejul s-o spun, este o logică a poruncii. Orice membru al societății este o persoană care poruncește, sau căreia i se poruncește, în general și una, și alta: unul îi poruncește lui, altuia îi poruncește el însuși. Sau, dacă noțiunea de poruncă are o conotație prea militară, să spunem că orice membru al societății este fie guvernant, fie guvernat, în general și una, și alta: guvernat de unul, guvernantul altuia. Nu există un om liber, în sensul în care vorbim despre un electron „liber": fiecare aparține unei comunități sau mai multor comunități, organizate potrivit acestei relații de poruncă sau de guvernare. Bine sau rău, membrii societății sunt întotdeauna cu necesitate guvernați. În practică, în viața socială, cei care guvernează sunt tații, „capii familiei". Dacă nimic important nu se poate sustrage guvernării taților, se înțelege că mariajul copiilor, lucru atât de important, depinde foarte mult de voința sau de consimțământul taților. Căsătoria copiilor este deci în principiu decisă de către tată (de co-

mun acord sau nu cu mama), nu pentru că acesta ar fi neapărat tiranic, ci pentru că este, în ochii tuturor și ai săi proprii, răspunzător de familia sa, de tot ce se petrece important în familia sa. Bineînțeles, voința tatălui este *în mod natural* resimțită ca tiranică de către copii, care folosesc toate șiretlicurile prin care poate fi tras pe sfoară sau dus cu vorba un tiran, așa cum demonstrează convingător comediile lui Molière, de exemplu.

La aceasta se adaugă faptul că, într-o asemenea societate, căsătoria nu apare atât ca unirea dintre doi indivizi, cât cea dintre două familii. Din nou, unitatea de bază nu e individul, ci familia. Individul fiind considerat mai întâi ca membru sau reprezentant al familiei sale, este în fond natural ca unirea dintre două familii să fie decisă de capii familiei. Așa se prezintă, foarte schematic, logica ce guvernează ordinea familială tradițională.

Firește, o astfel de ordine lasă puțin loc sentimentului și libertății inimii. Acest sacrificiu era socialmente recunoscut și acceptat ca o tristă necesitate, sau chiar ca o fericită necesitate: se considera că nu se poate construi nimic solid pe pasiune, sentiment, gust, lucruri trecătoare, mincinoase, înșelătoare..., că nu se poate construi nimic solid pe inima fragilă a tinerilor și a tinerelor... Tocmai fiindcă nu sunt orbiți de pasiune, tații știu mai bine ce se potrivește copiilor. Această ordine paternă era o ordine raționalistă. (Ce-i drept, o asemenea ordine putea de altminteri să se arate mai mult sau mai puțin tolerantă față de viața pasională care se exprima în afara instituției și împotriva ei.)

Această ordine îi privea pe toți copiii, dar mai ales pe fete. Obligația, necesitatea de a fi condus se referea mai cu seamă la ele. Fetele treceau, de obicei, foarte tinere de sub guvernarea tatălui și a mamei sub guvernarea soțului lor care, în mod normal mai în vârstă decât ele, le desăvârșea educația.

Ordinea pe care tocmai am schițat-o și care ne este familiară din literatură e deopotrivă foarte coerentă și solidă. Ea are coerența și soliditatea logicii sociale. Are de partea sa natura socială: grupul comandă indivizilor. Ea este desigur vulnerabilă tocmai în măsura în care e tiranică, în care îi constrânge și uneori îi rănește pe indivizi în ce au ei mai personal. Multă vreme, critica acestei ordini a rămas cantonată la literatură, de unde răzbăteau lamentațiile celor nimeriți în căsnicii nepotrivite, sau care punea în scenă jocul complex, comic și dureros, dintre voința tatălui și rezistența copiilor. Însă, oricât ar fi de critic de pildă Molière față de tirania taților, el prezintă puterea paternă ca pe un element constitutiv – adesea odios, dar întotdeauna constitutiv – al lumii sociale: spectatorii se bucură când tinerii îndrăgostiți își ating scopurile, dar principiul ordinii taților nu este pus în discuție. El va fi pus în discuție atunci când se va impune un nou principiu.

*

Am întâlnit frecvent acest nou principiu, și deseori l-am examinat. Este principiul consimțământului. El poate fi formulat în diverse moduri. Am citat versiunea oferită de Hobbes, care schițează cu o claritate perfectă noul raport – raportul democratic – față de lege: nu există nici o obligație legitimă decât cea la care am consimțit în prealabil. Cum căsătoria comportă diverse obligații, principiul astfel exprimat poate fi foarte bine utilizat pentru a contesta radical puterea taților în acest domeniu. Dar o altă expresie a acestui principiu este mai direct pertinentă (o găsim de altfel și la Hobbes, și ea se răspândește începând cu secolul al XVII-lea): fiecare este cel mai bun judecător al lucrurilor care-l privesc în mod exclusiv, sau, potrivit formulei devenite oarecum axioma noii societăți, fiecare este cel mai bun judecător al interesului său, material sau moral. Înainte, așa cum am văzut, se credea că cel mai

bun judecător al interesului cuiva era cel care guverna între-gul în care se situa cineva: așadar, regele în raport cu membrii corpului politic, tatăl în raport cu membrii familiei etc. Cel mai bun judecător era cel care vedea lucrurile mai de sus. De acum înainte, cel mai bun judecător e cel care vede lucrurile mai de aproape. O asemenea schimbare înrădăcinează revoluția democratică în sentimentul de sine al fiecăruia.

Ca propunere epistemologică, fiecare din cele două teze propune niște argumente convingătoare. Vechea teză are avantajul de-a lua în considerație întregul, făcând ca teza modernă să apară astfel ca deliberat parțială, ca alegere a părții de a se prefera întregului. De altfel, ce anume mă privește *exclusiv*? Interesul nostru individual nu este oare în general inseparabil de interesele comune? Acest argument își pierde din forță atunci când vrem să-l aplicăm sentimentului, în special sentimentului amoros: ce poate fi mai individual, ce poate fi mai greu de împărtășit și de comunicat decât sentimentul amoros? Principiul consimțământului legitimează sentimentul amoros, iar sentimentul amoros îi conferă principiului consimțământului un soi de evidență naturală. O dată ce joncțiunea dintre cele două elemente este făcută, ordinea individualistă este irezistibil și definitiv instalată în acest aspect al vieții sociale pe care-l vom numi „viață privată", și unde vechea ordine se refugiase cel mai mult timp.

Toate acestea presupun legitimarea, valorizarea prealabilă a sentimentului, sau a pasiunii, deci abandonarea raționalismului moral pe care-l evocam în prima parte. Pentru ca sentimentul pasionat al copilului să fie autorizat a avea câștig de cauză în fața judecății raționale a tatălui, trebuie ca sentimentul și pasiunea să fi fost în prealabil validate, adică să se fi ajuns în prealabil la concluzia că viața sentimentală era o parte importantă, chiar esențială, a vieții, că merita deci să fie recunoscută de instituția socială și înscrisă în ea – în

ocurență, că mariajul public trebuia să exprime sentimente private. Or, această idee este recentă.

În lumea greacă și romană, politica și războiul reprezintă marea preocupare. Dragostea își găsește expresia îndeosebi în două registre: registrul erotic, în sensul obișnuit al cuvântului, și registrul lui *durus amor*, adică al pasiunii violente și dureroase, ca urmare a înseși violenței sale, și a faptului că ea nu este – sau nu este îndeajuns – răsplătită – citiți Safo, sau cartea IV din *Eneida*, în care Virgiliu istorisește nefericita dragoste a Didonei pentru Enea... Lumea creștină este mai favorabilă pasiunii amoroase, tocmai în măsura în care este mai puțin politică și militară. Dar și dintr-un motiv pozitiv: în contextul creștin s-a elaborat componenta esențială a iubirii moderne, cel puțin până la o dată recentă, și anume idealizarea femeii. Bineînțeles, pe de altă parte religia creștină nu vede cu ochi prea buni componenta erotică – cea „carnală" – a dragostei, expresia uneia dintre cele trei „concupiscențe" ale omului păcătos. Și, mai profund poate, ea condamnă idolatria care se găsește, crede ea, în adâncul pasiunii amoroase cristalizate. Așadar, în lumea creștină, dar după slăbirea religiei, viața sentimentală a putut primi toate atributele legitimității, întreaga considerație datorată „adevăratei vieți".

A treia schimbare care a făcut posibilă instaurarea ordinii individualiste este evident afirmarea hotărâtă a egalității femeilor. Într-adevăr, problema este foarte confuză, fiindcă termenul de „egalitate" este foarte confuz în acest context. În societățile anterioare, unde totul, ca să spunem așa, era inegal, subordonarea femeilor nu era decât un aspect al ordinii generale. În societatea democratică, al cărei orizont moral este constituit nu doar de ideea de egalitate în drepturi, ci și de „noțiunea de *seamăn*", orice inegalitate de situație a femeilor apare ca negarea șocantă a principiului pe care este fondată societatea noastră. Ne vine greu să ne reprezentăm

astăzi nu numai, firește, societățile predemocratice, ci înseși începuturile societății democratice, când ideea egalității femeilor părea compatibilă cu subordonarea lor reală, în special cu excluderea lor din spațiul public. Or, trebuie spus împotriva caricaturilor curente, că niciodată, în Europa antică sau creștină, nu s-a susținut ideea unei inferiorități naturale și esențiale a femeilor. Am văzut, până și Aristotel, pe care o anumită tradiție școlară îl consideră drept filozoful prin excelență al inegalității naturale, vede femeia ca pe o ființă la fel de rațională ca bărbatul. La fel de rațională, dar mai puțin puternică. Nu e vorba de inteligență, nici de talente, și cu atât mai puțin de virtuți: este vorba de forța rațiunii, adică de capacitatea de a face să prevaleze judecata rațiunii în raport cu orice alt considerent. În această privință, nu încape nici o îndoială, opinia tradițională afirma o anumită inferioritate feminină, o anumită „slăbiciune" a femeilor. Se considera deci că femeile erau în mod natural mai puțin capabile decât bărbații să se autoguverneze, dar încă o dată, această afirmație nu era atât de șocantă într-o lume în care majoritatea bărbaților erau și ei socotiți incapabili – sau puțin capabili – să se autoguverneze. Tocmai pentru că erau considerate mai puțin capabile să se autoguverneze, femeile trebuiau să treacă fără nici o întrerupere de la guvernarea paternă la guvernarea conjugală.

Adaug un ultim amănunt care ni se pare astăzi ușor bizar, aproape de neînțeles. În general, până în secolul al XVI-lea, dar cu prelungiri până în epoca modernă, de fapt până în ziua de azi, a domnit convingerea că femeile erau mai puțin apte să se guverneze rațional, deoarece corpul avea mai multă putere asupra lor, și pentru că în special apetitul lor sexual era nelimitat. Secolul al XIX-lea va cunoaște o asimetrie contrară, idealizarea „romantică" a femeii.

Toate aceste considerații problematice despre relativa „slăbiciune politică" a femeilor – capacitatea lor mai mică de a se guverna, deci de a guverna – au fost în final măturate de sentimentul crescând de egalitate și de asemănare între bărbați și femei.

*

Este timpul să ne referim la tentativa lui Rousseau. Suntem la început tentați să spunem că, în această privință, ca și în altele, Rousseau propune o primă sinteză între vechea ordine holistă și noua ordine individualistă, o sinteză pe care o vom califica deci utopică sau contradictorie. În realitate, punctul de plecare al lui Rousseau este radical individualist, așadar în acest sens radical modern. De ce? Pur și simplu pentru că în ochii săi ființa umană este prin natura sa un individ, adică „un întreg perfect și solitar"[1]. Asta înseamnă: fiecare se iubește numai pe sine și nu se poate iubi decât pe sine. În același timp, nimeni nu poate duce o viață cu adevărat umană, comportând toată gama de sentimente și de virtuți, decât dacă-și extinde ființa, dacă iubește alte ființe umane, decât dacă iubește ceva mai mare decât el ca pe sine însuși. Fiecare trebuie deci să-și construiască o a doua natură în care, paradoxal dar veridic, nu se va iubi decât pe sine iubind pe altcineva. Această a doua natură va putea fi noua cetate al cărei plan îl trasează *Contractul social*. Dar Rousseau nu-și mai pune speranța în politică. Circumstanțele proprii lumii moderne fac aproape imposibilă în ochii săi restaurarea unui adevărat patriotism de tip antic. Care circumstanțe? Dezvoltarea marilor state, expansiunea comerțului, influența creștinismului, totul a individualizat ireversibil viața politică, socială și morală. Așadar, trebuie să încercăm să fondăm un alt gen de comunitate, pentru a depăși individualismul corupător

1. *Contractul social*, II, 7, ed. rom. cit., p. 103.

unde fiecare e dușmanul celuilalt. Un alt gen de comunitate, nu imediat politică, o familie, dar o familie de un tip nou. Familia tradițională este întemeiată pe porunca tatălui și lezează individualitatea femeii și a copiilor, libertatea lor. Cât despre noua „familie“, dacă se poate spune așa, care s-a răspândit în partea „luminată“ a societății în cursul secolului al XVIII-lea, o familie care-și dă copiii la doică, apoi îi trimite la pension, și în care soții par să nu se fi căsătorit decât pentru a avea posibilitatea de-a se înșela reciproc, această familie este contrariul unei uniuni. Rousseau vrea să fondeze o familie care să fie o adevărată uniune, dar în egalitate. De altfel, în ochii săi nu există o adevărată uniune decât în egalitate.

Dar cum e posibilă o uniune veritabilă, dacă natura a făcut din fiecare un individ, adică, încă o dată, un „întreg perfect și solitar“? Pentru că natura a făcut totodată bărbatul și femeia complementari, complementari fizic, desigur, în scopul procreării, dar mai ales complementari moral. Această idee de complementaritate este în ea însăși banală, și, în plus, antipatică sensibilității contemporane, pentru că pare un pretext, un eufemism pentru subordonarea continuă a femeii. Cu siguranță, este o idee pe care o putem folosi în acest scop dacă o concepem în mod grosolan. Rousseau o utilizează, dimpotrivă, cu o mare subtilitate, pentru a arăta cum complementaritatea unui om civilizat și a unei femei civilizate poate crea o nouă ființă mai completă și mai bogată decât oricare din cei doi indivizi luați separat. Chiar dacă acest cuplu nu are copii, creează un al treilea termen diferit de fiecare din ei, cuplul însuși.

Vedem cum această politică sexuală a lui Rousseau este inseparabilă de proiectul său moral democratic. Ființele umane vor în mod natural să producă și să se producă – precum și să se reproducă, dar nu mă refer aici decât la primii doi termeni. A produce și a se produce înseamnă a produce o operă

care se reflectă în privirea celuilalt. Când a produce și a se produce mobilizează talentele individuale, exercițiul acestora suscită dorința de a se distinge, în vreme ce dorința de a se distinge mobilizează talentele individuale. Așa se prezintă, potrivit lui Rousseau, mecanismul corupției sociale, deosebit de devastator în epoca modernă, în care diviziunea muncii motivează și stimulează talentele. Ei bine, formarea unei familii, sau pur și simplu a unui cuplu, constituie pentru Rousseau o operă care satisface dorința de a produce și de a se produce, dorința de „a crea" – încă o dată, dorința de a se reproduce nu intră neapărat în joc –, fără să declanșeze dorința fatală de a se distinge, de vreme ce privirea care constată, care apreciază, care încununează construcția operei este interiorul familiei. Și această producție este deschisă tuturor ființelor umane de bună credință, nu numai învingătorilor din competiția talentelor. Există aici o posibilitate umană pe care Vechiul Regim nu o cultivase deloc, pe care n-o putea cultiva datorită caracteristicilor vechii familii, dar care a jucat un mare rol în dezvoltarea societății democratice, chiar dacă probabil puține familii s-au apropiat de modelul schițat de Rousseau.

Cum stau lucrurile astăzi? Acest tip de familie este în mare parte discreditat sub numele de familie burgheză, sau de familie tradițională. Expresia de „familie burgheză" se potrivește: „viața de familie" a fost una dintre expresiile cele mai caracteristice „vieții burgheze". Dar cea de „familie tradițională" este mai puțin adaptată, fiindcă de fapt e vorba de o familie nouă, net deosebită de – și indubitabil mai puțin durabilă decât – familia inegală și patriarhală din vechea lume, singura pe care am putea-o considera cu adevărat „tradițională". În orice caz, sub un nume sau altul, așa cum am arătat, acest tip de familie este astăzi în bună măsură discreditat. În același timp, e foarte răspândită dorința de a

scăpa de entuziasmul competiției. Or, s-ar părea că familia astfel concepută oferea un soi de refugiu în care individul scăpa de obsesia comparativă: cinematografia americană ne-a oferit imagini mișcătoare ale acestui tip de familie în care bărbatul participă cu toată duritatea necesară la duritățile competiției, în vreme ce femeia întreține blândețea căminului. Dar această posibilitate nu mai are sens odată ce femeile au intrat masiv pe piața muncii și iau parte la competiție și comparație. De altfel, Rousseau nu are în vedere un asemenea compromis, fiindcă el voia ca și bărbatul să scape de corupția antrenată de competiție. Încă o dată, Rousseau caută în cuplu și în familie o operă umană care, printr-un fel de miracol natural, să se sustragă coruperii inseparabile a operelor umane. Claude Habib prezintă foarte bine această problemă:

> Nimeni n-ar îndrăzni astăzi să considere că familia este o operă. Totuși, acesta era punctul de vedere al lui Rousseau: fiecare familie este o operă. Această operă pune în joc esențialul libertății feminine, și, din acest motiv, femeia este responsabilă pentru ea.
>
> A spune că crearea familiei mobilizează esențialul libertății și inventivității feminine nu înseamnă a steriliza celelalte calități cu care o femeie poate fi înzestrată de natură, dar presupune cu siguranță subordonarea lor acestui scop.
>
> Pentru Rousseau, nu se poate vorbi în acest caz de renunțare sau sacrificiu: dorința de a avea întâietate este mincinoasă la o femeie. [...] Eterna dilemă a femeilor moderne împărțite între carieră și viața privată este de neconceput în termeni rousseauiști: pesemne că ele simulează această dilemă, tocmai pentru că nu au o viață privată. Dacă ar ști ce înseamnă viața unei femei sincere care

> devine amantă și mamă, s-ar orienta spre acest gen de viață, și conflictul ar dispărea. [...]
>
> Pentru o femeie, a dezvolta un talent doar în scopul de a-l dezvolta înseamnă a-și utiliza înzestrările în detrimentul său, atrăgându-și propria nefericire. În acest efort, femeia are iluzia că-și eliberează forțele, în vreme ce nu face decât să-și denatureze ființa. În mod fundamental, ea se înșală cu privire la slăbiciunea sa, care constă în a nu-și putea afla singură fericirea, în a nu o putea atinge decât prin dependența liber consimțită.[2]

Bineînțeles, nu putem lua în serios ce spune Rousseau decât dacă luăm în serios teza complementarității dintre bărbat și femeie. Încă o dată, această teză „holistă" lovește din plin gândirea și sentimentele noastre în mod natural „individualiste". Dar Rousseau este cel care știe să confere un plus de plauzibilitate acestei teze. În opinia lui, această complementaritate are multiple aspecte, și ar trebui să citesc lungi pasaje ale cărții a V-a din *Emil* pentru a vă da o idee corectă cu privire la ce înțelege el prin asta. Dar această complementaritate are un prim sens, asupra căruia insistă mult, și anume că dorința sexuală este reciprocă, dar nu simetrică. Pentru el, tot secretul naturii în asta constă. Asimetria rezidă în faptul că la femeie primează pudoarea, iar la bărbat inițiativa. Nu putem schimba absolut nimic în acest domeniu: așa e orânduit în natură. Rousseau atacă energic filozofia contemporană – cea a timpului său care a rămas, sau a redevenit, a noastră –, filozofia unor oameni luminați, care reduce pudoarea la o „prejudecată".[3] Desigur, putem renunța la pudoare,

---

2. *Le Consentement amoureux*, Hachette-Littératures, Paris, 1998, pp. 127–128.

3. Vezi, asupra acestui punct, și *Lettre à d'Alembert*: „Prejudecăți populare! mi se strigă. Mici greșeli copilărești! Înșelăciune a legilor

dar renunțăm atunci la adevărul dorinței. Așa cum vedem, Rousseau nu apără pudoarea feminină din dragoste de morală și de lege. El detestă legea, de aceea e atât de interesant pentru noi, care detestăm la rândul nostru legea, în parte sub influența sa. El nu pretinde că reglează dorința din afară, prin lege, legea lui Dumnezeu, sau legea Naturii. Sau este vorba de o lege a Naturii, legea dorinței înseși. Dorința își are regula în asimetria al cărei pivot este pudoarea feminină.[4] Una din consecințele interesante ale acestei analize este că nu există, la drept vorbind, o cunoaștere a dorinței, că aceasta nu poate fi stăpânită prin cunoaștere, prin știință, pe scurt, că ceea ce numim astăzi „sex" nu există. Și dacă nu există „sex", nu există nici „sexologie". Asta face să existe o știință mai puțin de studiat, și e încă o veste bună pe care i-o datorăm

---

și a educației! Pudoarea nu e nimic. Ea nu e decât o invenție a legilor sociale, pentru a pune la adăpost drepturile taților și ale soților, și a menține o oarecare ordine în familii. De ce am roși de nevoile pe care ni le-a dat Natura? De ce am găsi un motiv de rușine într-un act atât de indiferent în sine, și atât de util în efectele sale ca acela care concură la perpetuarea speciei? De ce, dorințele fiind egale de ambele părți, demonstrațiile ar fi diferite? De ce unul din sexe și-ar refuza mai mult decât celălalt aplecările ce le sunt comune? De ce omul ar avea, în această privință, alte legi decât animalele?

Întrebările tale, spune zeul, nu s-ar mai termina.

Dar nu omului, ci autorului său trebuie să ne adresăm. Nu e oare amuzant că trebuie să spun de ce mi-e rușine de un sentiment natural, dacă această rușine nu mi-e mai puțin naturală decât sentimentul însuși? La fel de bine m-aș putea întreba de ce nutresc acest sentiment. Oare eu sunt cel care trebuie să dea seama pentru ce a făcut Natura? Urmând un asemenea raționament, cei care nu văd de ce există omul ar trebui să-i nege existența" (Garnier-Flammarion, Paris, 1967, pp. 168–169).

4. Vezi din nou, cu privire la acest punct, C. Habib, *Le Consentement amoureux*, *op. cit.*, pp. 97–101.

lui Rousseau. Nu știm ce e dorința, pentru că dorința nu știe ce dorește.

Scopul meu nu e să expun aici gândirea lui Rousseau, nici să-l propun ca ghid al moravurilor. Veți găsi excelente explicații și comentarii foarte judicioase, deși destul de diferite, în cărțile lui Allan Bloom[5] și Claude Habib. Dar lectura și meditația lui Rousseau ne fac sensibili la o ciudățenie a situației prezente. Democrația contemporană afirmă în mod strident și individualitatea, și sexualitatea. Este evident sensul polemic al acestei duble afirmații. Ea vizează agresiv vechea ordine autoritară și holistă: individualismul vrea să desființeze tot ce ar pretinde că are o oarecare autoritate asupra individului, în vreme ce libertatea sexuală sfidează ordinea Legii în ceea ce are ea poate mai vechi și mai înrădăcinat. Dar individualitatea și sexualitatea merg oare așa de ușor împreună? La urma urmei, dacă reducem aceste lucruri la esențial, a fi individ înseamnă a fi independent, a fi sexuat înseamnă a fi dependent. Evităm dificultatea prezentând dorința ca pe o expresie, ba chiar ca pe o expresie supremă a individualității. Acest lucru n-are șansa de a fi adevărat decât atunci când dorința caută cu sinceritate obscurul obiect pe care-l ignoră, adică atunci când întâlnește cealaltă dorință asimetrică angajată în aceeași perplexitate, și când cele două dorințe descoperă acomodarea reciprocă ce poartă în mod tradițional numele de dragoste; altfel spus, atunci când dorința este angajată în opera cu adevărat suprem individuală pe care o descrie Rousseau, și care este creația unui cuplu. Individualitatea și sexualitatea nu se pot întâlni decât în legătura amoroasă, care, ca legătură, respinge radical ipoteza – sau postulatul – independenței. În limbajul puțin grosolan

---

5. Vezi *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York, 1993, I, 1, trad. fr. *L'Amour et l'amitié*, Éd. de Fallois, Paris, 1996.

de astăzi, vom spune: Rousseau nu e ostil libertății sexuale, pentru că detestă legea; dar nu e nici favorabil libertății sexuale, pentru că, așa cum e propusă, ignorăm foarte delicata natură a dorinței, această dorință instituită de natura însăși și pe care nu o putem nici stăpâni, nici cunoaște în mod suveran, ci doar reglementa, urmându-i propria regulă.

Nu am vorbit despre un aspect al problemei care pentru Rousseau era de la sine evident și care pentru noi nu mai e deloc astfel. Mă refer, desigur, la copil. Pentru Rousseau, un cuplu este în mod normal și natural fecund, dar el n-are nevoie să trateze în *Emil* acest subiect, de vreme ce lucrarea analizează constituirea cuplului pornind de la doi indivizi independenți, iar copilul nu va fi decât consecința naturală a acestei uniri. Pentru noi, un cuplu nu este în mod natural fecund, fiindcă poate alege să fie sau nu astfel. Această „stăpânire a fecundității" constituie unul din aspectele cele mai importante și cele mai pline de consecințe al „stăpânirii" naturii care, cel puțin de la Descartes încoace, formează perspectiva omului european. O dată cu pilula lui Pincus, această dominare învăluie natura umană însăși în ce are ea mai intim, în ce exprima prin excelență caracterul ei de natură. Aceasta reprezintă, dacă ne putem exprima astfel, o experiență filozofică extraordinară pentru studierea raporturilor dintre natura umană și artă sau artificiu uman, pentru felul în care evaluăm proiectul Luminilor de a cuceri natura. În final, am să mă limitez la două observații foarte simple.

Prima se referă desigur la demografie. Dominația permisă de pilulă este de ordin individual: fiecare cuplu are în principiu numărul de copii pe care-l dorește. Dar efectul global al tuturor acestor microdecizii scapă dominației umane. În practică, aceasta înseamnă că în aproape toate țările unde sunt folosite în mod curent mijloacele contraceptive moderne rata natalității nu e suficientă pentru ca să asigure reînnoirea

generațiilor. Deficitul este uneori considerabil, ca în Japonia, Germania sau Italia. Toată lumea cunoaște diversele probleme – sănătate publică, pensii etc. – pe care le antrenează acest mare fapt demografic. Nu pentru că n-am ști să rezolvăm aceste probleme, ci în primul rând pentru că nu știm să le punem, atât sunt de noi. O populație care îmbătrânește rapid și care, fără războaie sau epidemii, scade – sau va scădea – rapid, cum e cazul în Japonia, reprezintă un fenomen cu totul inedit, ale cărui consecințe nimeni nu poate pretinde că le discerne și le măsoară. Părerile experților în legătură cu acest subiect sunt și mai contradictorii decât de obicei. Mă voi mărgini să remarc că există în toate acestea o ironie superioară. În această situație, suntem mai puternici decât natura, o dominăm, o supunem, dar o supunem până într-atât încât ajunge să ne lipsească, astfel că își regăsește indirect întreaga putere asupra noastră. Înainte, aveam mai mulți copii decât doream, și uneori decât puteam hrăni și crește; acum, avem mai puțini copii decât ar trebui pentru ca reînnoirea și continuitatea generațiilor să fie asigurată. În acest joc între om și natură, inclusiv natura sa, există un echilibru pe care-l dorim și care nu încetează să ne scape printre degete. În acest sens, speranța lui Descartes și a Luminilor a fost până acum dezamăgită: în ciuda mijloacelor noastre extraordinare, nu suntem încă „stăpânii și posesorii naturii". Așa cum spuneau deja cei mai vechi filozofi greci, naturii îi place să se ascundă și să ni se sustragă.

Cealaltă observație se referă la raportul nostru cu natura și cu noțiunea de „stăpânire a fecundității", dar de astă dată într-o manieră calitativă. Bineînțeles, un cuplu poate evita cu ușurință să aibă copii. Dominație efectivă, dar negativă. Chiar lăsând deoparte cazurile, foarte numeroase, de sterilitate, nu poate alege copiii pe care acceptă – sau dorește – să-i aibă. Expresia frecventă de astăzi de „a face un copil"

traduce dorința unei dominații pozitive, care nu e la îndemâna noastră: vechea și modesta expresie „a avea un copil" rămâne mai fidelă realității. Din acest punct de vedere, ființele umane sunt la fel de oarbe și dezarmate astăzi cum erau la începutul speciei. În ciuda tuturor posibilităților științei, raportul lor cu natura, în cazul de față cu propria natură, rămâne până la urmă un raport de încredere și de credință, nicidecum de dominație.

CAPITOLUL XIV

DOMNIA DREPTULUI

I

Printre iluziile care ne ispitesc lenea, nici una nu e mai prezentă astăzi decât aceasta: dreptul trebuie să fie, și va fi din ce în ce mai mult, singurul regulator al vieții sociale. Este urgent să scoatem la iveală vacuitatea acestei iluzii.

Ce este o iluzie? În sensul cel mai larg – și așa o înțeleg eu –, o iluzie este o reprezentare legată de o dorință. Dar despre ce dorință e vorba? La urma urmelor, dacă vorbim despre drept, a dori ca relațiile umane să fie organizate, reglate conform dreptului constituie însuși proiectul civilizației, care nu are nimic iluzoriu. Vorbim astfel despre „drept roman", sau despre „drept germanic", sau despre *common law*, ca despre niște mari realizări ale civilizației. Dar am în vedere ceva mai specific, care caracterizează situația contemporană: nu numai dorința ca dreptul să domnească, ci să domnească *singur*. Într-o formulă energică, Immanuel Kant scria deja în 1795: „Natura *vrea* irezistibil ca, în cele din urmă, dreptul să rămână puterea supremă."[1] Am ezita, firește, să spunem că „natura vrea" una sau alta, dar fără nici o îndoială *noi*

1. Vezi Kant, „Spre pacea eternă. Un proiect filozofic", în *Scrieri moral-politice*, trad. de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1991, p. 411.

vrem ca „în cele din urmă dreptul să rămână puterea supremă". Și mulți dintre noi sunt convinși că mișcarea istoriei ne poartă *irezistibil* în această direcție. Voința și convingerea contemporane comportă numeroase aspecte, pe care vom încerca să le desprindem, dar există două care ne vin imediat în minte, două motive ale entuziasmului nostru pentru drept.

Primul este vechi, datează de la originile înseși ale regimului democratic modern. Așa cum am avut ocazia să vedem mai în detaliu, umanitatea modernă s-a declarat majoră declarându-și drepturile, drepturile omului. Oamenii nu se nasc supuși legii, legii strămoșilor sau legii divine, în general legii „superiorilor", ei „se nasc și rămân liberi și egali în drepturi". Omul este ființa care are drepturi. Firește, e o cale lungă de la proclamarea acestor drepturi la punerea lor în practică și la garantarea lor de către instituții stabile, dar în fond e natural ca niște societăți născute sub semnul drepturilor omului să sfârșească prin a pune în mod explicit dreptul în centrul acțiunii și al conștiinței lor, prin a se vrea niște societăți guvernate în întregime de către drept.

Al doilea motiv are o origine mult mai recentă: el se leagă de slăbirea reglementărilor statale naționale și a suveranităților politice teritoriale, această mișcare de mare amploare pe care o rezumăm prin cuvintele „globalizare" sau „mondializare". S-ar părea că viața noastră se desfășoară tot mai mult în cadrul acestei societăți civile mondiale compuse din indivizi, întreprinderi, organizații neguvernamentale de tot felul, în special umanitare – o societate civilă mondială, în orice caz transnațională, reglată din ce în ce mai mult de instituții nestatale și nepolitice, tribunale sau corpuri cvasijudiciare menite să asigure respectarea libertății comerțului, a regulilor concurenței, a drepturilor omului în general, pe scurt, a ordinii dreptului, adăugând aici agențiile de *rating* și cabinetele de arbitraj. Acestea din urmă nu sunt niște tribunale, ele se

substituie chiar tribunalelor când, de pildă, două întreprinderi, mai degrabă decât să meargă în justiție, le încredințează sarcina de a le descurca și regla diferendele; dar contribuie mai mult decât instituțiile judiciare propriu-zise la dezetatizarea și depolitizarea regulilor vieții sociale.

Astfel, e destul de natural ca, trăind de două secole sub autoritatea spirituală a drepturilor omului și de ceva vreme sub logica funcțională a „mondializării" – adică a civilizației fără frontiere –, să ne imaginăm tot mai mult viața socială într-o perspectivă juridică în sensul larg al cuvântului, trebuind adică să fie organizată tot mai exclusiv conform regulilor dreptului administrate și garantate de judecători sau cvasijudecători. Dar din ce cauză un proces care pare atât de natural a luat atâta timp? Știm răspunsul: pentru că, vreme de două secole, să spunem de la Revoluția Franceză la al Doilea Război Mondial, europenii au vrut să realizeze drepturile omului în cadrul și prin intermediul statului național suveran – acel stat național suveran pe care progresele dreptului și ale societății civile sunt pe cale să-l erodeze și poate în cele din urmă să-l distrugă, nelăsând din el decât o cochilie goală. Astfel, părinții noștri au pretins că „fac reale" drepturile omului prin mijlocirea acestui stat suveran care ni se pare acum principalul dușman al acestor drepturi, sau, în orice caz, de care vrem ca drepturile omului să fie independente: ne imaginăm o lume în care dreptul ar fi garantat fără mijloacele statului național. Voi examina mai întâi istoria și sensul acestei transformări *în interiorul* statelor: cum am ajuns să considerăm „guvernarea judecătorilor" drept maniera cea mai bună, cea mai civilizată de a regla viața comună. În următoarea prelegere, voi analiza ordinea internațională: dacă statele suverane slăbesc, dacă tind să se transforme în cochilii goale, se pare că se impune, sau cel puțin se apropie, perspectiva unei ordini internaționale care scapă logicii interstatale

– logica independenței, a concurenței și, în cele din urmă, a războiului –, a unei ordini internaționale fondate în fine pe un veritabil *drept internațional*, adică nu un drept interstatal, ci un drept cu adevărat *cosmopolitic*, ai cărui subiecți nu mai sunt statele, ci indivizii și grupurile aparținând sau nu statelor, care au drepturi pur și simplu fiindcă sunt ființe umane.

*

Am spus la început că era în fond destul de natural ca societățile născute sub semnul drepturilor omului să sfârșească prin a pune dreptul în centrul acțiunii și al conștiinței lor, prin a se vrea societăți guvernate în întregime de către drept. Argumentul este foarte plauzibil, dar totodată și înșelător, fiindcă, istoric și politic, lucrurile nu s-au petrecut așa. Într-un cuvânt: drepturile omului s-au impus mai întâi împotriva dreptului, prin intermediul statului.

Statul modern, statul Luminilor, și-a opus legea rațională, sau care se voia ca atare, jurisprudenței presupuse iraționale – încâlceala de drepturi „feudale", ecleziastice, familiale, de drepturi „cutumiare", care se aplicau pentru că erau în vigoare, fiind primite de la generațiile trecute și încorporând tocmai „jurisprudența" lor. Existau mai multe drepturi, drepturi din surse diverse, și asta constituia o sursă de confuzie și de abuzuri. Dreptul se năștea în diferite locuri. De acum înainte, regula, legea, se naște într-un singur loc, un loc al puterii statului, locul unde statul legiferează: Consiliul regelui sau al Parlamentului, sau regele în Parlamentul său (*King-in-Parliament*), Adunarea națională... Unicitatea locului, a sursei regulii, garantează imparțialitatea și raționalitatea regulii.

În doctrina lui Hobbes această logică a statului poate fi văzută cel mai limpede. Rezum foarte pe scurt esența argumentului hobbesian. *În mod natural*, oamenii trăiesc într-o stare de război, care este războiul tuturor împotriva tuturor.

Acest război ține de faptul că ființele umane doresc aceleași lucruri, și sunt deci concurente, sunt orgolioase, așadar fiecare persoană vrea să fie cea dintâi, își fac idei diferite despre adevărul pe care vor să și-l impună unele altora. Consecința acestui război este că oamenii trăiesc într-un permanent pericol: am citat deja celebrele cuvinte, viața în stare de natură este *solitary, poor, brutish, nasty and short*.

Oamenii își riscă viața și descoperă atunci că vor mai presus de orice să trăiască, nu se pot împiedica să vrea asta. Ei riscă să piardă puținul pe care-l au și descoperă că vor să păstreze puținele lucruri pe care le posedă, și nu se pot împiedica să vrea să le păstreze – să vrea să păstreze și chiar să-și sporească avutul. Își riscă libertatea și descoperă că vor să-și păstreze libertatea, și nu se pot împiedica să vrea s-o păstreze. Războiul fiecăruia împotriva celuilalt îi face pe oameni să reflecteze la condiția tuturor, care se dovedește a fi o condiție comună sau egală: ei se descoperă *în egală măsură* amenințați în viața, proprietatea și libertatea lor. A trăi, a păstra și a-și spori chiar proprietatea, a-și apăra libertatea, reprezintă drepturile lor: descoperindu-se la fel de amenințați în drepturile lor, ei descoperă că au drepturi egale. Doresc deci cu toții, așa cum sunt, să-și vadă garantate aceste drepturi. Cum pot fi garantate, protejate drepturile membrilor societății? Construindu-se *deasupra* societății un loc *separat*, un loc *neutru*, care va fi ocupat de *suveran*, un suveran în mod necesar *absolut*. A spune că dreptul suveranului este absolut înseamnă a spune că el *nu se poate compara* cu nici unul dintre ceilalți membri ai societății, că are esențialmente câștig de cauză față de oricare alt membru al societății – ca asul la belotă.*

---

* Vezi *Leviathan*, cap. XVII, „Despre cauzele, nașterea și definiția comunității civile", în *Filozofia politică a lui Thomas Hobbes*, ed. cit., p. 72. (N.t.)

Dacă lucrurile nu ar sta astfel, dacă puterea suveranului n-ar fi capabilă să strivească orice putere interioară din societate, membrii societății nu ar mai putea pur și simplu ieși din starea de război. Acesta este, în linii mari, resortul doctrinei hobbesiene, dar și construcția statului modern.

Se impun aici două observații, decisive pentru argumentația noastră. Prima este că statul suveran reprezintă instrumentul protejării drepturilor. El este suveran pentru a avea forța de a le proteja. Mai exact, un stat suveran este necesar pentru a garanta drepturi *egale*. Bineînțeles, un asemenea stat este în același timp periculos pentru drepturile și libertățile membrilor societății, pentru că are mult mai multă forță decât oricare altă putere socială. Suntem astăzi, și pe bună dreptate, foarte sensibili la acest al doilea aspect al problemei, la modul în care statul pune în pericol drepturile. Nu trebuie să uităm totuși primul aspect: fără un stat suveran, logica în mod natural inegalitară a societății are irezistibil câștig de cauză. Asta nu înseamnă, firește, că statul suveran ar fi singurul garant al egalității drepturilor, dar el este garantul în ultimă instanță, pentru că are monopolul forței publice. Asta s-a întâmplat în Statele Unite în anii '60, cu ocazia „mișcării drepturilor civice": niciodată egalitatea drepturilor civice pentru negri n-ar fi fost obținută în sud dacă n-ar fi fost impusă de *forța publică* a statului federal. Am putea spune că, în regimul modern, statul și drepturile sunt solidare și adversare, dar adversare ca o consecință a acestei solidarități inițiale. Aceasta e prima remarcă.

A doua remarcă e mai tehnică. Hobbes critică drepturile cutumiare, jurisprudența, *common law*, puterile sociale, ceea ce le va apărea revoluționarilor noștri ca dezordinea societății feudale și a Vechiului Regim, în virtutea unei logici juridice. Pentru a depăși conflictele care se nasc inevitabil în societate, este nevoie de un loc neutru, am mai spus, între părțile

în conflict, în esență superior lor și ale cărui decizii li se impun fără drept de apel; este nevoie de un arbitru suprem, adică de un judecător suprem. Ceilalți judecători, și în general celelalte forțe, nu au putere decât din însărcinarea – sau cu permisiunea – judecătorului suprem. Ceilalți judecători și celelalte puteri, ecleziastice sau laice, invocă un adevăr, adevărul juridic al *common law* sau al adevărului religios conținut în dogmele profesate: aceste diverse adevăruri nu pot constitui legea supremă a societății, pentru că sunt diferite și pentru că fiecare are o interpretare contestată și incertă. Legea supremă a societății constă deci în faptul că judecătorul suprem, suveranul – și numai el – spune ce este legea. Potrivit formulei decisive a lui Hobbes, *auctoritas, non veritas, facit legem*.

Putem rezuma aceste două observații în felul următor. Statul modern are drept rațiune de a fi, sau drept finalitate, protejarea drepturilor; el se dezvoltă și acționează conform unei logici arbitrale, sau judiciare. În acest sens, fenomenul contemporan despre care am vorbit la început – dreptul ce pretinde să fie singurul regulator al societății – se găsește în continuitatea naturală a statului modern ca stat-arbitru, dar cu prețul unei răsturnări. Suveranului care rostește dreptul îi succedă sau vrea să-i succeadă dreptul suveran. În definitiv: am mers – sau vrem să mergem – de la suveranul judecător la judecătorul suveran.

*

Dar între aceste două formule extreme, sau între perioadele pe care ele le definesc, a prevalat multă vreme un cu totul alt ideal al dreptului și al locului său în societatea liberă: idealul separației puterilor, ideal care încă mai este al nostru, cel puțin în principiu. Separația puterilor trebuie să permită rezolvarea problemei lăsate în suspensie de Hobbes: cum să evităm ca puterea statului, construită pentru a proteja societatea, să nu se întoarcă împotriva ei, oprimând-o? Ei bine,

„divizând-o" sau „distribuind-o". Divizând – sau distribuind – puterea statului în trei puteri: puterea legislativă, puterea executivă, puterea judecătorească. După cum se știe, Montesquieu a analizat în maniera cea mai riguroasă și mai ingenioasă mecanismul separației și, prin urmare, al distribuției puterilor. Am vorbit despre asta cu prilejul celei de-a doua prelegeri. Mai exact, am vorbit despre jocul dintre puterea executivă și puterea legislativă. N-am spus aproape nimic despre puterea judecătorească. Este momentul să revenim la ea.

Ne înșelăm adesea în privința tezei lui Montesquieu, sau ne facem o idee confuză despre ea. Pentru el, nu există *puterea* judecătorească. Forma și funcția acesteia depind de regimul politic. În regimul monarhic, în Franța lui Montesquieu, în care regele deține puterea executivă și puterea legislativă, este important ca puterea judecătorească să fie cu adevărat o putere distinctă și consistentă, în lipsa căreia regimul ar fi despotic: nu numai că parlamentele, compuse din judecători proprietari ai sarcinilor lor, îi judecă pe particulari, dar ele trebuie să fie „depozitarul legilor fundamentale" ale statului.[2] În regimul republican modern, adică în regimul „englez", funcția și natura puterii judecătorești sunt foarte diferite. Libertatea este acolo produsă și garantată, am văzut, prin jocul celorlalte două puteri și prin efectele induse de acest joc. Puterea judecătorească nu e așadar păstrătoarea libertății, ca în monarhie. Ba chiar, pentru a ajuta libertatea, ea trebuie într-un fel să dispară ca putere. Acest lucru este posibil fiindcă, într-un asemenea regim, pe de o parte legile sunt fixe și clare, și deci necesitatea de a interpreta legile este redusă la minimum[3]; pe de altă parte, judecata e făcută de

2. *Despre spiritul legilor*, II, 4, ed. rom. cit., p. 28.

3. „Cu cât forma de guvernământ se apropie mai mult de republică, cu atât mai constant devine felul de a împărți dreptatea" (*ibid.*, VI, 3, ed. rom. cit., p. 98).

jurați, adică de persoane „alese din corpul poporului" și care se întorc în societate o dată ce judecata s-a încheiat. Astfel, dreptatea a fost împărțită fără ca judecătorii să joace un rol efectiv în proces. Montesquieu își rezumă analiza într-un celebru pasaj: „În felul acesta, puterea judecătorească, atât de temută de către oameni, nefiind legată nici de o anumită categorie socială, nici de o anumită profesiune, devine, ca să spunem așa, invizibilă și nulă. Oamenii nu mai au necontenit pe judecători înaintea ochilor și se tem de magistratură, nu de magistrați."[4]

Aceste considerații ale lui Montesquieu sunt extrem de interesante pentru subiectul nostru. Bineînțeles, ele sunt destul de inexacte istoric: judecătorii jucau un rol mai mare și, prin urmare, jurații un rol mult mai mic în Anglia secolului al XVIII-lea decât spune aici Montesquieu. Nici urmă de *hanging judge* în paginile consacrate Constituției Angliei! Dar aceste inexactități sunt deliberate. Se pune problema de a schița mecanismul ideal al regimului republican reprezentativ. După cum vedem, un asemenea regim ignoră ceea ce noi numim „puterea judecătorilor". E un fapt surprinzător, pentru că am învățat să punem semnul egalității între regimul liberal și puterea judecătorilor, să măsurăm calitatea unui regim liberal după cantitatea de putere a judecătorilor. Montesquieu este analistul cel mai subtil și teoreticianul cel mai competent al liberalismului, și totuși vrea să reducă la minimum puterea judecătorilor, să o facă, așa-zicând, „invizibilă" și „nulă". De ce? Pentru că „puterea judecătorească" este „temută". Diferența de percepție între el și noi este frapantă: puterea care ni se pare cea mai inofensivă, în fapt cea mai salutară, este aceea care, în ochii lui Montesquieu, devine

4. *Ibid.*, XI, 6, ed. rom. cit., p. 197.

intrinsec cea mai redutabilă, chiar dacă ar admite fără nici o îndoială că e necesară, așadar salutară.

Montesquieu ar fi surprins să vadă că țările Europei se entuziasmează astăzi pentru puterea judecătorească, dar n-ar fi surprins că țara liberă care îi acordă cea mai multă putere, Statele Unite ale Americii, este și cea în care există, de departe, cei mai mulți cetățeni în închisoare sau sub control judiciar. Notez în treacăt: dacă nu ne temem de puterea judecătorească e fiindcă aceasta ignoră, în principiu, arbitrarul, mărginindu-se „să aplice legea". Fie, dar virtutea sa riscă să devină viciu, absența sa de arbitrar să devină rigiditate mecanică – o rigiditate mecanică producând efecte cumulative destul de perverse, așa cum vedem în Statele Unite, unde anumite legi federale, sau ale statelor, sunt atât de clare și de riguroase, atât de „constante", ar spune Montesquieu, încât judecătorii nu pot decât să le aplice cu strictețe, fiind astfel obligați să trimită în închisoare pentru zece sau doisprezece ani, fără posibilitatea de scurtare a pedepsei, pe autorii unor delicte minore, atunci când ele sunt legate de droguri, sau, ca în cazul Californiei, să condamne la închisoare pe viață fără posibilitatea unei eliberări anticipate pe cei aflați la a doua recidivă, chiar dacă nici acestea nu sunt decât niște delicte minore. Se va spune că nu putem vorbi aici de excese ale puterii judecătorești, pentru că aceste legi nesăbuite sunt votate de legiuitori și pentru că judecătorii, așa cum am subliniat, nu fac în acest caz decât să le aplice. E adevărat, dar asta înseamnă că puterea legislativă încredințează puterii judecătorești grija de a rezolva anumite probleme sociale exercitând o represiune pe care mulți o consideră excesivă. Astfel se realizează o posibilitate pe care Montesquieu nu pare s-o fi luat în calcul: pentru că puterea judecătorească este „invizibilă", i se încredințează o sarcină „de temut".

•

Orice s-ar putea spune despre aceste ultime considerații, un lucru e de acum clar: promovarea puterii judecătorești nu se înrădăcinează nici în matricea statului suveran, nici în cea a statului liberal ca atare. Atunci de unde vine? Ea derivă, răspunde Philippe Raynaud, „din experiența politică a regimurilor liberale, în special a celor rezultate din tradiția anglo-saxonă"[5]. El subliniază rolul decisiv al revoluției și al experienței constituționale americane. Ce-i este propriu acestei experiențe constituționale? Cu siguranță multe lucruri, dar Raynaud subliniază două dintre ele. Pe de o parte, spre deosebire de francezi și de englezi, americanii au fost aproape de la început sensibili la virtualitățile despotice ale reprezentării, adică ale puterii legislative: colonii din America se simțeau victimele Parlamentului de la Londra care avea misiunea să-i „reprezinte" fără ca ei să aibă „reprezentanți". Pe de altă parte, ca urmare a naturii federale a statului lor, americanii aveau nevoie de o Constituție scrisă complexă, care să distribuie puterile și funcțiile între diferitele niveluri ale construcției federale, și această Constituție avea să dea formă și suflet corpului politic american. Raynaud scrie: „Evoluția care conduce la adoptarea, de către statele rezultate din treisprezece colonii independente, a *Declarațiilor drepturilor* ce limitează puterea legiuitorilor la Constituția din 1787 și, mai departe, la controlul constituționalității legilor federale de către Curtea supremă a Statelor Unite (hotărârea Marbury *vs* Madison, 1803) se supune unei logici indiscutabile."[6] Puterea judecătorilor constituționali nu este, desigur, o putere suverană. Așa

---

5. Philippe Raynaud, articolul „Juge", în Philippe Raynaud și Stéphane Rials, coord., *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris, 1996, p. 313. Vezi și foarte judicioasele comentarii aparținând aceluiași autor în „Un nouvel âge du droit?", *Archives de philosophie*, nr. 64, 2001.

6. Ph. Raynaud, articolul „Juge", *art. cit.*, p. 314.

cum se arăta deja în *The Federalist Papers*, puterea conferită unei curți judecătorești de a declara nule actele legislative nu se poate fonda decât pe superioritatea Constituției, adică pe suveranitatea populară, declarată în Constituție.[7] Dar, pentru a da o voce Constituției, judecătorii trebuie s-o interpreteze.

Ce înseamnă „a interpreta Constituția"? În această privință, desigur, părerile sunt foarte împărțite în discuția constituțională americană, care reprezintă, mai mult decât în majoritatea celorlalte țări, o parte a dezbaterii politice. Potrivit conservatorilor, este nevoie, pentru a interpreta Constituția, să se revină permanent la *original intent* a Părinților Fondatori. Potrivit progresiștilor, se pune problema de a adapta regulile la noile nevoi și la noile lumini. În această ultimă perspectivă, judecătorul „creează" dreptul. Bineînțeles, această împărțire în conservatori și progresiști este extrem de sumară. Un filozof al dreptului ca Ronald Dworkin dă o tentă „raționalistă" „progresismului" său. Îl citez tot pe Raynaud: Dworkin „încearcă să evite acuzația de «activism judiciar», făcând din judecător garantul unității dreptului, care desprinde progresiv din diversele reguli o concepție coerentă despre justiție și echitate, și care, oricare ar fi libertatea sa, admite implicit că, pentru fiecare caz, există «un răspuns bun»"[8].

Schimbările profunde pe care le-a cunoscut recent situația constituțională franceză sunt de neînțeles dacă nu recunoaștem rolul însemnat al prestigiului formulei și experienței americane și al influenței discuțiilor americane. Simplu și chiar sumar spus, dacă nu ar fi Curtea supremă, nu ar exista Curtea constituțională, sau cel puțin Consiliul constituțional n-ar fi dobândit puterile obținute în ultimii ani, în ruptură cu tradiția constituțională franceză, sau chiar cu cele două

7. Vezi în special *The Federalist Papers*, nr. 78.
8. Ph. Raynaud, articolul „Juge", *art. cit.*, p. 314.

tradiții constituționale dușmane ale noastre – tradiția republicană, revoluționară, „legicentrică", cum vrem să-i spunem, care favorizează legislativul, pe de o parte, și tradiția consulară, „revizionistă" sau gaullistă, cum vrem să-i spunem, care urmărește să consolideze executivul, pe de altă parte.

Bineînțeles, această explicație nu este suficientă. Evoluția constituțională franceză nu este doar un efect al influenței americane. Ea răspunde de asemenea – și poate mai ales – noii situații politice și morale a democrațiilor care resping tot mai mult puterea politică așa cum e ea – și deci cele două puteri în care se împarte în principal politicul, legislativul și executivul – în avantajul unei revendicări morale pe cât de stridente pe atât de vagi. Favorizând puterea judecătorească, sunt satisfăcute dintr-un foc aceste două postulate, negativ și pozitiv: pe de o parte, puterea judecătorească este o putere „invizibilă" din punct de vedere politic, chiar și atunci când înfăptuiește o revoluție politică, cum s-a întâmplat recent în Italia; pe de altă parte, puterea judecătorească apare ca o putere care nu ia până la urmă în considerație decât justiția și morala, pentru că, în special în Franța, Declarația Drepturilor Omului are valoare constituțională și este dată ca fundament ultim al oricărei judecăți. Am putea spune mai simplu: puterea judecătorească este o putere care pare să nu fie o putere politică și care pare să fie o putere spirituală. Voi reveni la această chestiune în ultima prelegere.

II

Am examinat progresele înregistrate de drept în ordinea interioară a națiunilor, sau, mai precis și mai prozaic, progresele „guvernării judecătorilor" în interiorul națiunilor. Desigur,

perspectiva unei „domnii a dreptului" nu se limitează la ordinea interioară, ea cuprinde și ordinea exterioară, ordinea internațională, sau transnațională, sau mondială, cum vreți să-i spuneți. Este ceea ce avea în vedere președintele Bush când, în momentul Războiului din Golf, a vorbit despre „noua ordine mondială". Invazia Kuweitului de către Irak avea să fie respinsă și sancționată de comunitatea internațională: coaliția militară condusă de Statele Unite punea în practică un fel de „forță polițienească" ce nu se mai exercita asupra indivizilor delincvenți, ci asupra unor *state* delincvente. Am mai subliniat deja, americanii au o expresie pentru a desemna aceste state care, în ochii lor, reprezintă un pericol acut pentru pace și securitatea comune, ele se numesc *rogue states*. Firește, nu ne interesează aici circumstanțele particulare ale Războiului din Golf, nici modalitățile politicii externe americane, ci mai degrabă, spre a folosi o expresie emfatică, dar curentă în zilele noastre, „schimbarea de paradigmă" pe care aceste dezvoltări recente o semnalează sau cel puțin o schițează. Aș vrea să studiez mai precis implicațiile acestei schimbări de paradigmă pentru ceea ce era considerat până acum „drept internațional".

Într-un cuvânt: se presupune astăzi, fără a avea întotdeauna o conștiință clară a acestui fapt, că statele pot fi motivate să acționeze, în special să acționeze militar, de un simplu respect față de drept, un respect separat de interesul lor particular de stat. Dacă acțiunea militară este o acțiune de poliție internațională, cei care o întreprind nu au un interes particular mai marcat să întreprindă această acțiune decât au, în interiorul statelor, polițiștii care arestează un ucigaș sau un spărgător de bancă. Polițiștii îl arestează pe spărgătorul de bancă pentru că a încălcat legea, nu pentru că ar fi atacat banca *lor* și ar fi luat economiile *lor*. În acest sens, ei sunt perfect dezinteresați. Ne putem oare imagina că statele

vor fi din ce în ce mai susceptibile să se călăuzească după aceste principii, abandonând astfel motivul interesului – interesul național – a cărui legitimitate era până acum în general admisă? În orice caz, tocmai o schimbare de o asemenea anvergură e implicată în cele două mari acțiuni militare recente ale Statelor Unite și ale aliaților lor, Războiul din Golf și bombardarea Serbiei, urmată de intervenția în Kosovo și, în cele din urmă, trimiterea lui Miloșevici în fața Tribunalului internațional de la Haga.

Putem desigur obiecta imediat că aceste evoluții recente nu semnalează nici o schimbare politică importantă, dacă nu cumva poate o accentuare a ipocriziei internaționale, în orice caz americane și occidentale: în afacerea din Golf, ca și în cea din Kosovo, americanii și aliații lor n-au făcut decât să drapeze în limbajul dreptului o acțiune motivată doar de interesele lor și, procedând astfel, s-au comportat așa cum au făcut-o dintotdeauna statele. Nu cred că această apreciere „cinică", destul de răspândită, e suficientă. Presupunând că Războiul din Golf poate fi destul de ușor asociat cu interesele imediate ale Statelor Unite și ale aliaților lor din regiune, nu e cazul intervenției din Kosovo. Desigur, nu trebuie să subestimăm nici ponderea intereselor, nici rolul ipocriziei. În același timp, reprezentările, ideile pe care ni le formăm despre lumea în care acționăm, la fel ca și interesele, ne motivează direct acțiunile. De altfel, nu devenim conștienți de interesele noastre decât în interiorul unei anumite reprezentări despre lume care nu decurge pur și simplu din interesele noastre. Nu trebuie deci să subestimăm *a priori* rolul acestei reprezentări a unei umanități virtual unificate, care ar face caducă vechea logică interstatală.

*

In ordinea tradițională a lucrurilor, cea care a predominat în istoria umană, dreptul nu are propriu-zis sens decât *în interiorul* corpurilor politice. Reglând viața comună, dreptul nu-și află sensul decât în cadrul vieții comune, adică al treburilor publice, al cetății. Bineînțeles, de multă vreme în Europa circulă noțiunea de *jus gentium*, tradusă în franceză prin expresia destul de neclară de „drept al oamenilor". Noțiunea își are originea în dreptul roman. Ea desemnează în mod confuz toate drepturile care nu țin de *jus civile*, de dreptul civil sau politic, de dreptul interior al cetății. Așadar, ea desemnează, uneori simultan, alteori separat, dreptul internațional (ceea ce Modernii numesc astfel), dar și dreptul ființelor umane ca ființe umane independent de apartenența lor politică (dreptul străinului, de exemplu), dar și dreptul care ține de instituțiile comune tuturor popoarelor (de exemplu, dreptul general al familiei: va fi contrar dreptului oamenilor să-i desparți pe copii de părinții lor, fie și pentru a-i crește în adevărata religie, fie și pentru a le permite să aibă o viață mai liberă și mai prosperă etc.), precum și, uneori, dreptul comun ființelor vii (un drept care cuprinde deci și animalele, cel puțin anumite specii de animale). Încă o dată, fluctuația sau pluralitatea sensurilor noțiunii ține de faptul că ea înglobează, confuz, toate formele de drept care nu aparțin dreptului civil, sau dreptului cetăților. O definiție negativă, prin urmare, care confirmă întâietatea și centralitatea dreptului interior corpurilor politice.

Această dualitate și această asimetrie a dreptului se decantează și se limpezesc, își află forma „clasică" o dată cu constituirea progresivă a „dreptului public european", care se desfășoară din secolul al XVII-lea în secolul al XIX-lea, să spunem de la tratatele din Westfalia la conferința de la Berlin din 1878. Conform dispozițiilor dreptului public european, dreptul este în principal un drept interior statelor,

așadar un drept civil și politic. Este astfel mai mult ca niciodată, fiindcă statele, tot mai „suverane“, disting din ce în ce mai riguros între interior și exterior. Și în ordine exterioară, statele sunt, ca să spunem așa, singurii subiecți ai dreptului – indivizii nu pot fi supuși de drept decât ca cetățeni ai unui stat. Acest drept „exterior“ este „dreptul internațional“, care se reduce în principal la convențiile semnate între state. Nu e puțin lucru, fiindcă aceste convenții codifică relațiile dintre state, în special relația care pare prin natura ei străină dreptului, și anume războiul: războiul trebuie să fie declarat, ambasadorii și plenipotențiarii să-și aibă siguranța și libertatea garantate, civilii să fie cruțați, prizonierii de război să fie bine tratați, utilizarea anumitor tipuri de arme interzisă etc. Aceste convenții concretizează faptul că, în Europa civilizată, potrivit unei expresii frapante pe care o întâlnim în special la Rousseau, războiul este o relație de la stat la stat, nu o relație de la om la om. Fără îndoială că dreptul public european a constituit o mare realizare a civilizației, tocmai pentru că a dat, de bine de rău, formă și eficacitate acestei ficțiuni salutare.

În același timp, e de la sine înțeles pentru toată lumea că, de vreme ce supușii de drept sunt statele, iar aceste state sunt independente și suverane, convențiile nu sunt valide decât atâta vreme cât statele le consideră ca atare, adică atâta vreme cât statele consideră că ele răspund intereselor lor. Convențiile internaționale sunt evident subordonate interesului statal sau național, chiar dacă unele din aceste convenții, în special de felul celor pe care le-am amintit mai sus, apar în mod normal conforme cu interesul tuturor și primesc astfel o autoritate specială. Prin urmare, în ciuda convențiilor și tratatelor, statele trăiesc până la urmă în starea de natură, adică fără o instanță superioară comună autorizată să le dea reguli de drept și capabilă să le facă respectate. (După cum știți, Thomas Hobbes, atunci când vrea să dea o idee despre condiția

originară a umanității, așadar despre starea de natură, evocă relațiile care prevalează între state. Statele rămân în starea de natură, în vreme ce indivizii ies din ea, tocmai constituind statele.) Redus la esența sa, dreptul public european poate fi descris astfel: nu există un drept propriu-zis decât în interiorul statelor suverane; în exterior, între statele suverane, domnește starea de natură, o stare de natură civilizată prin convenții fragile, dar prețioase.

Mai trebuie adăugat ceva. O asemenea ordine internațională pare extrem de fragilă. La urma urmei, starea de natură este în ultimă instanță starea de război, sau amenințarea permanentă a războiului. Europa dreptului public european trebuie să fi fost o Europă în război permanent, sau în angoasa permanentă a războiului. Or, în ciuda războaielor sângeroase, în ciuda marilor cicluri războinice – războiul de succesiune în Spania, războaiele Revoluției și ale Imperiului, de exemplu –, din secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea se tinde mai curând spre o pace crescândă. Una din cauze este desigur dezvoltarea comerțului, despre care am vorbit mult, care substituie spiritul de schimb spiritului de cucerire. Dar intervine aici și un alt factor, care privește direct relațiile internaționale și care motivează la rândul său optimismul europenilor. Este vorba despre fenomenul „echilibrului european“, *balance of power*. Aceste epoci sunt realiste și științifice; sunt newtoniene: ele cred în egalitatea acțiunii și reacțiunii, cred că relațiile dintre state, ca și relațiile dintre planete, formează un sistem stabil, previzibil, regulat. În Europa – și în fond acesta este secretul civilizației europene –, diferitele națiuni se dispun unele în raport cu altele, prin intermediul alianțelor și răsturnărilor de alianțe, prin intermediul coalițiilor cu geometrie variabilă, astfel încât nici una dintre ele nu este în măsură să le amenințe serios pe celelalte, astfel încât echilibrul european este păstrat. În acest mecanism, Regatul

Unit al Marii Britanii joacă evident rolul de pivot, întreaga politică engleză constând pe de o parte în asigurarea dominației mărilor, pe de altă parte în împiedicarea, printr-o intervenție militară directă sau prin sprijinul financiar acordat aliaților săi de pe continent, ca o putere continentală să ajungă la hegemonie continentală. Trebuie deci să completăm schema noastră privind ordinea europeană clasică: dreptul aparține propriu-zis vieții interioare a statelor; statele sunt suverane, motivate în principal și în mod legitim de interesul național; între state domnește o stare de natură civilizată de convenții; această stare de natură tinde spre echilibrul pașnic pentru că este reglată, ideal și real, de *balance of power*.

Această formulă, care a prevalat în perioada cea mai glorioasă a istoriei Europei, nu era lipsită de merite, așa cum am arătat. Ea li s-a părut multor contemporani că reprezintă un progres apreciabil al civilizației. Și retrospectiv, văzută în lumina războaielor hiperbolice ale secolului XX, care ignoră distincția dintre combatanți și necombatanți, și în care toate mijloacele sunt bune, mai ales cele mai rele, ea a părut un fel de vârstă de aur. Desigur, nu era vârsta de aur, în ciuda lui Fanfan la Tulipe. Și această formulă li s-a părut inadmisibilă și de nesusținut celorlalți contemporani. Filozofii cei mai critici ai ordinii politice europene, ai dreptului public european clasic, sunt Rousseau și Kant. Kant, de exemplu, consideră că sistemul echilibrului european (*balance of power*) este o „himeră“ și îl compară cu „casa lui Swift, care fusese construită de un arhitect într-un acord atât de desăvârșit cu legile echilibrului, încât s-a prăbușit de îndată ce o vrabie s-a așezat pe ea“[9]. Cât despre Rousseau, iată cum denunță formula politică clasică:

---

9. „Despre locul comun: se poate să nu existe decât în teorie, dar în practică asta n-are nici o valoare“ (*Oeuvres philosophiques*, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade“, Paris, 1986, vol. III, p. 279).

> Vom examina dacă s-a înfăptuit prea mult sau prea puțin pentru organizarea socială; dacă indivizii, supuși legilor și oamenilor, în vreme ce societățile păstrează între ele independența naturii, nu rămân expuși relelor celor două stări, fără să aibă avantajele lor; sau dacă n-ar fi mai bine să nu existe pe lume nici o societate civilă, decât să existe mai multe. [...] Nu cumva această asociație parțială și imperfectă produce tirania și războiul? Iar tirania și războiul nu sunt cele mai mari flagele ale omenirii?[10]

Pentru acești doi filozofi, este imposibil să fii satisfăcut de statu-quoul așa-zis civilizat. Kant este cel care va căuta cel mai înverșunat mijloacele de a depăși ordinea politică și umană ce presupune și include războiul, spre a ajunge la „pacea perpetuă". (Rousseau este prea lipsit de speranță, prea sceptic față de artificiile umane, ca să încerce serios așa ceva.) Vom urmări rapid demersul lui Kant, ajutându-ne de reconstituirea pe care ne-o oferă Pierre Hassner.[11]

Kant nu este un „pacifist zgomotos". El recunoaște virtuțile civilizatoare, valoarea formatoare a dispozițiilor agresive ale omului: „Să mulțumim deci naturii pentru tendințele spre vrajbă, pentru vanitatea emulatoare din invidie, pentru setea nestinsă de avere sau și de dominație! Fără de acestea, toate excelentele dispozițiuni naturale ale omenirii ar dormi în veci nedezvoltate. Omul vrea unire, dar natura știe mai bine

---

10. *Emil sau despre educație*, trad. de Dimitrie Todoran, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 453.

11. Vezi articolul său „Guerre et paix" în *Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*, pp. 257–266. Vezi și „Kant", în Leo Strauss și Joseph Cropsey (coord.), *Histoire de la philosophie politique*, trad. fr. O. Sedeyn, PUF, col. „Léviathan", Paris, 1994.

ce-i priește genului uman: ea vrea dezbinare."[12] Bineînțeles, în același timp Kant detestă războiul. Astfel, el afirmă totodată: „Trebuie să mărturisim că cele mai mari rele care apasă popoarele civilizate sunt pricinuite de război, și anume nu așa de mult de războiul real sau care a fost cât de *pregătirea* niciodată slăbită și chiar neîncetat sporită a unui viitor război"; și adaugă: „Pe treapta de cultură deci pe care stă încă genul uman, războiul este un mijloc indispensabil de a o face să progreseze și numai după o cultură (numai Dumnezeu știe când) desăvârșită o pace perpetuă ar fi pentru noi priincioasă și numai prin acea cultură ea ar fi posibilă."[13] Intervine aici o ambiguitate. Kant spune: pacea va fi moralmente necesară când va fi posibilă; dar și: pacea este posibilă pentru că e moralmente necesară. Într-adevăr: „Așadar, rațiunea moral-politică rostește în noi acel *veto* irezistibil: *nu trebuie să fie nici un război*; nici între mine și tine în starea naturală, nici între noi ca state [...] Astfel, nu se mai pune întrebarea dacă pacea eternă ar fi un lucru sau o absurditate [...], ci noi trebuie să acționăm astfel ca și cum ar fi un lucru, ceea ce probabil nu este, și să tindem către întemeierea sa [...]. Se poate spune că această pacificare universală și de durată nu constituie numai o parte, ci întregul scop final al teoriei dreptului în limitele rațiunii pure."[14]

Dar cum să punem în practică acest imperativ al rațiunii moralmente practice, cum să acționăm în vederea fondării

---

12. Vezi Kant, „Ideea unei istorii universale în înfățișare cosmopolită", în *Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, trad. de Traian Brăileanu, Casa școalelor, 1943, pp. 68, 69.

13. „Începutul probabil al istoriei omenirii", în *op. cit.*, p. 110.

14. „Partea a II-a a teoriei dreptului", în *Metafizica moravurilor*, trad. de Rodica Croitoru, Editura Antaios, București, 1999, pp. 184, 185.

acestei păci perpetue? Kant își formulează fără îndoială ideile în maniera cea mai precisă în *Spre pacea eternă. Un proiect filozofic* (1795). Acordul dintre pace, condiții și mijloacele pacificării are trei articole:

1) *Constituția civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană.* De ce? Pentru că, într-o astfel de Constituție, „este cerut asentimentul cetățenilor în acest scop, spre a hotărî dacă să fie război sau nu", „spre a cumpăni dacă să reia un astfel de joc redutabil".[15]

2) *Dreptul oamenilor (Völkerrecht) trebuie să fie fondat pe un federalism al statelor libere.* Ce înțelege prin asta Kant? Nu e sigur, iar părerile sunt împărțite. Are el în vedere o republică universală, un fel de stat federal mondial? Se pare că rămâne mai degrabă la ideea mai practică a unei alianțe lejere, sau, dacă circumstanțele sunt favorabile, a unei asociații mai strânse a statelor (republicane) împotriva războiului.

3) A treia clauză se referă la „dreptul cosmopolitic". Această clauză derivă din faptul că „superioritatea în genere a unei comunități date (mai extinsă sau mai restrânsă) între popoarele pământului a ajuns atât de departe, încât încălcarea drepturilor într-un loc de pe pământ este resimțită în *toate*". Prin urmare, un drept cosmopolitic, care-l protejează adică pe orice om ca om – astăzi am vorbi despre „dreptul umanitar", sau pur și simplu despre „drepturile omului" –, nu mai este himeric. Nu putem decât să salutăm la Kant anticiparea foarte clară a unei tematici care ne e dragă. Suntem frapați totodată de limitele strâmte între care Kant plasează acest „drept cosmopolitic". Într-adevăr, în practică el limitează acest drept „la condițiile ospitalității universale", adică la „dreptul unui străin de a nu fi tratat cu ostilitate la sosirea pe un alt teritoriu"[16].

---

15. „Spre pacea eternă. Un proiect filozofic", ed. rom. cit., pp. 394, 396.
16. *Ibid.*, p. 402.

Kant ne lasă în incertitudine. Am spune că este cel mai idealist dintre filozofii realiști sau cel mai realist dintre filozofii idealiști, dar asta nu ne avansează prea mult. Aș vrea totuși să încerc să rezum și să discut în câteva fraze ansamblul perspectivei sale.

Pacea universală, sau domnia dreptului, este moralmente dezirabilă, așadar moralmente necesară. Ne putem apropia de ea grație progreselor civilizației: progresul Constituției republicane în interiorul statelor, progresul comunicării, al comerțului între state și, evident, progresul „asemănării republicane" dintre state. Dar acest progres, ca orice progres al civilizației de până acum, presupune activarea facultăților agresive ale omului – trebuie ca oamenii „să se bată pentru republică" –, activare a ceea ce Kant numește „sociabilitatea insociabilă". Putem deci concepe că umanitatea se apropie tot mai mult de această pace universală, dar ca o curbă de asimptota sa, fără s-o atingă vreodată cu adevărat, cu recidive, regresiuni care sunt în mod necesar implicate în activarea facultăților agresive ale omului. Leo Strauss a rezumat dificultatea în următoarea epigramă: progresul continuu spre pacea eternă este războiul etern.

Pe de altă parte, care sunt *motivele* oamenilor angajați în acest lung marș spre pace? În majoritatea cazurilor, aceste motive sunt interesate: interese „materiale" ale celor care caută în pace în special garantarea „satisfacțiilor" lor, interese „morale", sau care țin de amorul propriu, ale celor care vor „să câștige bătălia păcii", „să-i învingă definitiv pe ațâțătorii la război" etc. Aceste motive, în orice caz, nu sunt „morale" în sensul riguros pe care Kant îl conferea acestui termen: rari, foarte rari sunt printre „combatanții" păcii cei care acționează din pur respect față de legea morală! Astfel încât, chiar dacă presupunem că pacea este obținută, va fi o pace exte-

rioară, adică mai degrabă o absență a războiului. Sau dacă obiectul dorinței noastre este o adevărată pace, o pace completă, așadar interioară și morală, trebuie să ne imaginăm că umanitatea, în ansamblul ei, este capabilă să facă un salt, să înfăptuiască o conversiune morală, în vreme ce această conversiune morală, această conversiune la legea morală nu poate fi, în cel mai bun caz, decât fapta rară a unor indivizi rari. Kant ne supune, supune umanitatea la supliciul lui Tantal: apropie de noi pacea prin drept, mai aproape, tot mai aproape, prin intermediul progresului civilizației, și în momentul în care am fi pe punctul să o atingem și să punem mâna pe ea ne-o retrage cu totul, căci această pace nu e pace, ci o liniște exterioară accesibilă chiar și unui „popor de diavoli, în cazul în care au intelect“[17]. Dar ni-i putem închipui pe diavoli fericiți? Niște diavoli împăcați cu ei înșiși?

Iată unde ne aflăm. Vreau să spun că nu suntem mai avansați decât Kant. Speranțele sale sunt ale noastre, la fel ca ezitările și nedumeririle sale. Și noi căutăm pacea prin dreptul la termenul de progres asimptotic al civilizației, al comerțului și al comunicării. Dar recunoaștem și necesitatea unei convertiri morale – am spune poate astăzi: a unei „conștientizări umanitare“ – și nu știm să articulăm mai bine decât Kant schimbarea interioară și transformările exterioare: între cele două, nu există o legătură naturală și intrinsecă. Or, existența unei asemenea legături ar fi necesară ca să avem dreptul să sperăm în mod serios la pace – adevărata pace – prin drept. Și credem până la urmă, ca și Kant, că avem datoria să lucrăm pentru această pace prin drept la care nu avem dreptul s-o sperăm, dar la care sperăm totuși.

*

17. *Ibid.*, primul supliment, p. 410.

Aș vrea să încerc să închei prin câteva observații despre dificultățile cu care se confruntă astăzi „conștiința noastră kantiană“ a războiului și a păcii. Voi reveni astfel la primele considerații din această expunere.

Tocmai am arătat că Immanuel Kant ne supune la supliciul lui Tantal. Evident, este un fel de a vorbi. *Noi* ne supunem supliciului lui Tantal, umanitatea modernă și-l impune prin speranțele sale poate nemăsurate. Credem că ne apropiem permanent de pace, că n-am fost niciodată atât de aproape de ea, că pacea *ar trebui să fie înfăptuită*. Și dacă ea nu este, ne spunem noi, e din cauza anumitor actori politici recognoscibili ca dușmani ai păcii, de exemplu statele delincvente, *rogue states*, a căror listă e stabilită în fiecare an de către Departamentul de Stat american: Irak, Libia, Iran etc. Nimeni nu va nega, după masacrul de la World Trade Center din New York, că anumite state sau grupuri teroriste acționează ca și cum ar fi mânate de ura față de specia umană, și e urgent să le neutralizăm, ca să nu mai poată face rău. În același timp, și aceasta e dificultatea asupra căreia aș vrea să atrag atenția, ne comportăm ca și cum, o dată criminalii pedepsiți, pacea ar înflori negreșit. Or, această presupunere este fie tautologică, fie escatologică. Tautologică: dacă suprimăm prin gândire toți factorii perturbatori, ce mai rămâne, dacă nu pacea și liniștea? (Uităm doar noii factori perturbatori care nu vor întârzia să apară.) Escatologică: presupunem că „vremea de pe urmă“ a sosit și că, după o „ultimă luptă“, ne vom bucura de roadele de aur ale păcii. Atunci anticipăm această „vreme de pe urmă“, anticipăm pacea care va să vină, și ne comportăm *ca și cum* ea ar fi deja înfăptuită. Consecința este că, așa cum indicam la început, războaiele pe care le purtăm sunt de un tip inedit: ele sunt prezentate de guvernele noastre ca niște operații de poliție. Am bombardat masiv Serbia vreme de șaptezeci și opt de zile, fără

să-i declarăm război. Cred că am comis o greșeală gravă, nu intrând în război împotriva lui Miloșevici, ci spunând că nu suntem în război cu el.

Ne-am angajat într-o minciună morală de mare amploare: am mințit și ne-am mințit în legătură cu faptele noastre. În loc să spunem adevărul simplu și onorabil, că purtam un război din rațiuni inseparabil politice și morale, am adoptat o postură pur și simplu morală, ne-am plasat pe soclul tuturor virtuților; purtam pur și simplu lupta dreptății și dreptului, aliații noștri albanezi duceau lupta dreaptă a libertății și drepturilor popoarelor... În mod simetric, desigur, adversarul trebuia să apară pur și simplu ca un criminal; și cum crimele foarte reale pe care le comisese nu erau suficiente pentru ca să avem conștiința împăcată, i-am imputat crime pe care nu le făcuse... Toate astea nu mai erau foarte onorabile.

Refuzul de a declara război nu ținea doar – și nici mai ales – de „ipocrizia“ noastră. Tot felul de interese diverse clocoteau cu siguranță în cazanul deliberărilor noastre, dar consiliile occidentale erau oarecum siderate de ideea pură a umanității, pe de o parte, și ideea pură a crimei împotriva umanității, pe de altă parte. Guvernanții noștri păreau incapabili să gândească sau să spună ceva fără ajutorul acestui contrast. Dacă disproporția de forțe nu ar fi fost enormă – atât de enormă încât făcea comice atitudinile noastre marțiale –, am fi plătit scump o abordare atât de falsificată a realității.

Consecința politică cea mai gravă a acestui refuz de a recunoaște că purtăm un război este fără îndoială extrema dificultate de a face pace. În Bosnia, în Kosovo, în Macedonia, suntem în poziție de ocupanți și de protectori. Ocupanți și protectori bine intenționați, desigur, sau mai degrabă, vai: nu mai avem drept călăuză decât bunele noastre intenții, în mijlocul unor populații care au nevoi și pasiuni. Cel mai adesea, aceste populații *nu vor* să trăiască împreună. Noi *nu*

vrem să vedem asta. Sau asimilăm acest fapt crimei de „purificare etnică". Nu vrem să ne imaginăm altă politică decât pur morală. Așadar, sfâșiați între statu-quoul granițelor de care, din motive misterioase, refuzăm să ne atingem, și politica pur morală pe care pretindem să o impunem unor ființe umane care au totuși dreptul de a nu fi îngeri, sfâșiați între a fi și datoria-de-a-fi, nu luăm în calcul ce e politic posibil. În numele umanitarismului, suntem inumani.

Vorbeam despre „conștiința noastră kantiană" a războiului și păcii. Într-adevăr, suntem în această privință mai kantieni decât Kant. Am delegitimat complet războiul, ceea ce Kant n-a făcut, chiar dacă a fost foarte aproape de așa ceva, după cum am văzut, când spunea în „Teoria dreptului": „Rațiunea moral-politică rostește în noi acel irezistibil: *nu trebuie să fie nici un război.*"* Nu acceptăm războiul decât ca război împotriva războiului, împotriva tiraniei, împotriva crimei, așadar în slujba justiției pure, și de aceea refuzăm să-l numim război și să-l declarăm ca atare. Cauza sau consecința acestui refuz este că refuzăm să admitem că statele, corpurile politice au interese particulare, susceptibile deci să difere, și anume să difere până în punctul în care poate apărea cel puțin *un risc* de război. Presupunem că interesele materiale și morale ale comunităților politice fie se află într-o armonie naturală, fie pot fi armonizate prin punerea în practică a unor reguli comune care nu impun nimănui un sacrificiu inacceptabil. Este un postulat salutar în măsura în care, într-o situație dată, îl incită pe fiecare să caute mai degrabă motivele de acord decât de dezacord. A crede că pacea e posibilă, că e normală, că e necesară – această convingere ajută, desigur, la aflarea căilor păcii. În același timp, acest postulat exclude

* Vezi „Partea a II-a a teoriei dreptului", în *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 184. (*N.t.*)

ca, într-o situație dată, un corp politic sau un stat să poată în mod legitim să judece că interesele sale materiale și morale sunt până într-atât lezate sau neglijate încât folosirea forței rămâne singurul recurs pentru a-și apăra libertatea și onoarea. Or, ce știm noi despre asta? Postulând că libertatea și onoarea unui corp politic nu justifică niciodată riscul de război, oare nu privăm, în numele moralei, viața politică de o parte esențială a moralității sale?

CAPITOLUL XV

DOMNIA MORALEI

De la începutul acestui curs, am subliniat ceea ce mi se pare a fi trăsătura majoră a lumii de azi, și anume tensiunea dintre, pe de o parte, așa-numita ordine veche, unii vor spune: ordinea „naturală", a politicii, și, pe de altă parte, proiectul și speranța unei ordini noi, metapolitice sau postpolitice, noua ordine a umanității unificate. Am subliniat în repetate rânduri că, în pofida predicțiilor sau speranțelor multora, ordinea politică rămâne încă în bună măsură determinantă, că viața oamenilor este încă în bună măsură definită de circumstanțe și de cadrul politic, de regimul și forma politică.

Există două moduri principale de a concepe o Umanitate metapolitică, o Umanitate care și-a depășit condiția politică. Poate fi o umanitate organizată conform dreptului, poate fi o umanitate trăind potrivit moralei. O umanitate care trăiește potrivit moralei – voi vorbi despre asta ceva mai încolo – este o umanitate care trăiește respectând demnitatea umană. Am discutat în precedentele două prelegeri despre umanitatea organizată conform dreptului, distingând între dreptul intern și dreptul extern (internațional și „cosmopolitic"). Cât despre dreptul intern, am analizat puterea sporită a judecătorilor. Am folosit, în această privință, expresia de „putere spirituală". M-ați întrebat despre sensul pe care îl confeream aici acestei expresii de origine saint-simoniană.

Ceea ce justifică în ochii mei expresia este faptul că astăzi puterea judecătorilor se sprijină în ultimă instanță nu pe

legile națiunii în chestiune, nici măcar pe Constituția ei, ci pe principiul legilor și Constituției, pe ceea ce se află deasupra lor, și anume „drepturile omului“ și ideea „umanității“. Îndepărtând legile locale, obiceiurile și convențiile și tratatele internaționale, judecătorii pretind tot mai mult să vorbească *nemediat* în numele umanității. Acest fapt apare ca un progres, din motive lesne de înțeles: formalitățile complicate care încetineau și uneori împiedicau exercitarea justiției sunt măturate ca tot atâtea hârțoage; judecătorul exercită un drept direct de a-l inculpa pe presupusul vinovat, oricine ar fi el, oriunde s-ar afla, așa cum a făcut de curând un judecător spaniol care a cerut autorităților engleze să-l aresteze pe generalul chilian Pinochet, așa cum procedează zilnic Tribunalul internațional de la Haga intentându-i proces lui Miloșevici, fostul președinte iugoslav. Oricât de naturală și de legitimă ar fi dorința noastră de a-i vedea pedepsiți pe criminali, această jurisdicție necondiționată pe care și-o arogă tot mai mult judecătorii ridică serioase dificultăți. Lăsând deoparte incoerențele situației politice și juridice actuale – în primul rând enormitatea că Statele Unite au cerut ca Miloșevici să compară în fața unui tribunal a cărui legitimitate refuză să o recunoască –, voi menționa trei dificultăți principale.

În primul rând, Declarațiile Drepturilor Omului sunt fără îndoială nobile, dar mult mai vagi decât legile și Constituțiile naționale. Dacă ne sprijinim mai ales pe drepturile omului, „maniera de a face dreptate“ nu poate fi decât „constantă“. Arbitrarul, adică exact fenomenul împotriva căruia regimurile noastre au vrut să se înarmeze instituind controlul constituționalității, va crește tot mai mult și va fi, în mod paradoxal, opera judecătorilor.

Apoi, o putere care descoperă că poate acționa arbitrar nu întârzie să uzeze și să abuzeze de această oportunitate. Tinde spre despotism. Poate că operațiunea „Mâini curate“

din Italia ne-a dat o primă idee despre ce va fi despotismul judecătorilor dacă tendința actuală se confirmă: judecătorii italieni au schimbat harta politică a țării lor fără ca poporul italian să fie vreo clipă consultat.

În fine, riscă să se ivească rapid o dificultate la care nu s-a reflectat încă suficient. Dacă principiile justiției sunt în mod direct drepturile omului, de ce le-ar fi rezervată judecătorilor activarea lor? Judecătorii făceau până acum dreptate pentru că dețineau știința dreptului și a legilor. Din moment ce medierea dreptului și a legilor este măturată în favoarea apelului direct la drepturile omului, medierea judecătorului își pierde rațiunea de a fi. Fiecare ființă umană este în principiu capabilă să cunoască drepturile omului și să aplice această cunoaștere la cazul care o interesează. Dar este tocmai definiția pe care primii autori liberali, în special Locke, o dădeau stării de natură! Puterea judecătorilor riscă să ne readucă la starea de natură, care e celălalt nume al stării de război.

Oricum, noua putere a judecătorilor ilustrează nerăbdarea noastră în privința medierilor, mai ales politice, dorința noastră de a recunoaște și a realiza *nemediat* umanitatea. Această dorință este în fond naturală societăților noastre democratice dominate de sentimentul asemănării umane, de evidența umanității celuilalt om. Aș vrea să iau acum în considerație diferitele versiuni ale acestei recunoașteri morale nemediate ale umanității celuilalt om, care ne preocupă atât de mult astăzi.

*

Trebuie în primul rând să distingem riguros între diferitele versiuni ale sentimentului democratic al seamănului, între diferitele versiuni ale umanitarismului, pe de o parte, și ale dragostei față de seamăn, specific creștină, pe de altă parte. Știu că această problemă îi interesează pe mulți dintre voi. Ea este evident foarte complexă, dar câteva elemente sunt

clare. Propoziție sintetică: dragostea creștină față de aproapele tău este esențialmente diferită de sentimentul democratic al seamănului. Spun: „esențialmente". Bineînțeles, pot exista multe efecte practice comparabile, sau chiar identice. Nimic nu distinge, din punct de vedere material, o masă luată la un „restaurant de suflet"* de o masă luată la o cantină parohială. Dar dispoziția interioară a celor care o servesc este în principiu diferită. (Spun: în principiu, fiindcă astăzi mulți creștini sunt deopotrivă – sau chiar mai mult – impulsionați de sentimentul democratic al seamănului decât de iubirea specific creștină față de aproape.)

Care e diferența? Că iubirea creștină nu se adresează niciodată numai aproapelui. Ea nu se oprește la aproape. Sau mai brutal: aproapele nu e iubit pentru el însuși, e iubit „din dragoste față de Dumnezeu". (Nietzsche, deși înverșunat anticreștin, afirmă totuși că a-ți iubi aproapele din dragoste față de Dumnezeu este sentimentul moral cel mai rafinat la care oamenii au ajuns până în prezent.) Aproapele este iubit în calitatea sa de creatură, ca imagine a lui Dumnezeu. Este iubit „întru Cristos" sau „în Cristos". Diversele expresii nu sunt echivalente, dar vizează toate un același fapt central al conștiinței creștine: sentimentele umane, dispozițiile și acțiunile umane nu se înscriu în perspectiva creștină decât dacă se adresează mai întâi lui Dumnezeu. În fond, e un lucru destul de logic.

Iubirea creștină față de aproape poartă un nume special, un nume ca să spunem așa tehnic: caritate. Or, caritatea nu

---

* *Restaurants du Coeur*, *Relais du Coeur*, *Restos du Coeurs* – asociație fondată în 1985 de actorul francez Coluche, care are drept scop să ajute și să ofere o asistență benevolă persoanelor defavorizate, în special pe plan alimentar, prin accesul la mese gratuite și prin participarea la inserția lor socială și economică. (*N.t.*)

e doar o noțiune religioasă, este în același timp o noțiune politică, considerând termenul „politic" în sensul larg al cuvântului. Dacă iubirea față de aproape presupune iubirea față de Dumnezeu, ea presupune iubirea față de adevăratul Dumnezeu. Prin urmare, ea nu e veritabilă, nu e caritate în deplinul sens al cuvântului decât în adevărata Biserică, adică într-o anumită comunitate, oricât de vastă ar fi ea. De unde formula: nu există mântuire în afara Bisericii. Caritatea devine atunci separatoare, cu toate fenomenele de intoleranță și de persecuție pe care le antrenează acest fapt și care au fost observate în istoria Bisericilor. Aici se află, desigur, cauza istorică, politică, morală și logică a substituirii carității, ca virtute prin excelență, prin „umanitate" – în sensul căpătat de acest termen în secolul al XVIII-lea. Universalismul creștin este în principiu nelimitat: cum orice om este alcătuit după chipul lui Dumnezeu, caritatea se adresează oricărui om. În același timp, acest universalism, pentru a se realiza, se particularizează într-o Biserică ce nu cuprinde întregul umanității, departe de asta, cel puțin nu în mod vizibil. El pare deci un universalism imperfect, sau incomplet. Secolul al XVIII-lea propune atunci o caritate desprinsă de orice Biserică, care nu mai e așadar caritate, ci „umanitate". „Umanitatea" este dispoziția binevoitoare care se adresează oricărui om în calitate de om, indiferent de rasă, națiune, clasă, opinie, religie etc. În acea clipă, europenii au sentimentul că umanitatea, ca ansamblu al oamenilor, a ajuns la maturitate, cel puțin în reprezentările sale cele mai avansate: a fost atins universalismul maxim, dacă mă pot exprima astfel; orice om este de acum înainte pur și simplu un seamăn. Astăzi, după aproape două secole, societățile democratice încă mai trăiesc cu această idee a umanității și, în fond, nu există nici un motiv pentru care ea s-ar schimba; altminteri, această schimbare n-ar putea fi decât o regresiune, fiindcă, încă o dată,

această idee de umanitate reprezintă universalismul maxim. Extensia nu s-ar putea opera decât în direcția „fraților noștri inferiori", animalele. Mișcarea a început, de altfel.

Totul e cum nu se poate mai bine, se va spune. Trăiască umanitatea, și să considerăm caritatea drept o etapă pregătitoare pe drumul ce a dus la universalismul maxim! Lucrurile nu sunt atât de simple, pentru că acest maximum nu e un maximum decât în extensie. Virtutea umanității, sentimentul seamănului se adresează oricărui om, foarte bine. Dar în ce constă acest sentiment? Ce urmărește, cui se adresează virtutea umanității? În ce constă raportul care leagă atunci pe fiecare om de seamănul său? Ei bine, există două mari versiuni, două mari interpretări ale acestui raport. Ele au fost firește elaborate în același timp cu ideea generală de umanitate în secolul al XVIII-lea și pentru a-i da sens și conținut. Putem spune că bunăvoința noastră față de altă ființă umană se adresează mai întâi celui care suferă și a cărui suferință este vizibilă; bunăvoința noastră se adresează mai întâi corpului care suferă – de boală, de foame etc. – și se numește deci *milă* sau *compasiune*. În această versiune, legătura umană universală este legătura milei sau a compasiunii. Aceasta este interpretarea virtuții de umanitate elaborată de Rousseau, care va influența atât de mult sensibilitatea modernă. Putem spune că fundamentul umanitarismului contemporan este mila în sens rousseauist. Voi preciza într-o clipă ce înțelege Rousseau exact prin milă. A doua interpretare este complet diferită, aproape contrară: relația nu se adresează corpului vizibil și suferind, ea se adresează cuiva invizibil, sufletului, dacă vreți, mai exact *demnității* persoanei. Dispoziția interioară care se adresează demnității persoanei, care o recunoaște, este *respectul*. Aceasta este interpretarea, versiunea lui Kant. Milă față de corpul suferind, respect pentru demnitatea, în mod necesar spirituală, a persoanei: acestea

sunt cele două mari concepții ale umanismului – sau ale universalismului – contemporan.

Să începem deci cu mila. De ce îi acordă Rousseau o asemenea încredere, de ce contează atât de mult pe ea pentru a-i uni pe oameni? Mai întâi, este un afect universal – universal în două sensuri. Pe de o parte, toate ființele umane sunt obiecte potențiale ale milei, fiindcă au un corp susceptibil de a suferi; pe de altă parte, toate ființele umane sunt subiecte potențiale ale milei, vreau să spun: susceptibile de a resimți mila, fiindcă sunt capabile să se identifice lesne cu suferința fizică a celorlalți, având ei înșiși un corp susceptibil de a suferi. Înțelegem imediat suferința fizică, ne-o imaginăm cu ușurință. Avem mai multă simpatie pentru o durere de dinți, o colică renală, două zile fără mâncare și băutură, decât pentru o umilință morală, o preocupare intelectuală, o angoasă spirituală. Pe scurt, în mila sensibilă, fizică, putem comunica nemediat cu celălalt, cu seamănul nostru, fără medierea ideilor complexe, fără ca între el și mine să se interpună idei complexe, ideile propriu-zis umane. Compasiunea fizică ne oferă sentimentul seamănului mai ușor, mai direct, mai general. La sfârșitul *Călătoriei la capătul nopții*, Ferdinand, naratorul, asistă la agonia prietenului său Léon. El face următoarea remarcă:

> Dar nu eram decât eu, numai eu, eu singur, alături de el, un Ferdinand foarte adevărat căruia îi lipsea tocmai ceea ce-l face pe un un om mai mare decât simpla lui viață, dragostea pentru viața altora. Nu aveam, sau dacă aveam, era cu adevărat atât de puțină că nu merita s-o mai arăt. Nu eram pe măsura morții. Eram mult mai mic. Îmi lipsea marea idee umană. Mai ușor mi-ar fi fost milă de un câine gata să crape decât de Robinson, pentru că un câine nu e

viclean, în timp ce Léon în ciuda a toate mai avea răutate în el... Și eram rău, cu toții eram răi.[1]

În același timp, și acesta este al doilea mare argument al lui Rousseau, un argument care o să vi se pară josnic, chiar „abject", ne putem sprijini pe milă pentru a-i uni pe oameni fiindcă mila este un sentiment, un afect, o dispoziție care nu presupune o transformare morală, care nu pretinde să te autodepășești. Mila nu este un sentiment dezinteresat, or tocmai asta îi conferă valoarea sa socială. De altminteri, pentru Rousseau ființa umană nu este capabilă de un sentiment dezinteresat: ea își caută în mod natural, adică în mod necesar, interesul și plăcerea. Această ființă în mod natural interesată resimte în mod natural milă. De ce? Pentru că îmi spun imediat că aș putea trece și eu prin suferința încercată de celălalt, pe care o văd sau mi-o imaginez, pentru că, având un corp susceptibil de a suferi, sunt la fel de vulnerabil ca celălalt. Pe scurt, văzându-l pe celălalt cum suferă, mă gândesc la mine, revin la mine însumi, *mă identific* cu celălalt care suferă: firește că atunci mă străduiesc să-i ușurez suferința. Cum să mă dezinteresez de o suferință care – simt cu putere – m-ar putea afecta și pe mine? Dar vicleniile interesate ale comparației nu se opresc aici. Căci nu resimt efectiv această suferință pe care o percep atât de viu, știu bine că nu o resimt efectiv și mă bucur că sunt cruțat de ea, încerc plăcerea *de a nu* suferi. Astfel, potrivit analizei lui Rousseau, compasiunea este un sentiment altruist care are două motive – sau două componente – egoiste: teama de a suferi tu însuți și plăcerea de a nu suferi tu însuți. A fonda o morală socială pe milă nu are nimic idealist sau utopic. Dacă societatea modernă vrea

1. *Călătorie la capătul nopții*, trad. de Maria Ivănescu, Cartea Românească, București, 1978, pp. 426–427.

să depășească într-o oarecare măsură izolarea și separarea membrilor societății, individualismul care o caracterizează, crede Rousseau, ea trebuie să cultive mila, compasiunea, și, încă o dată, asta n-are nimic dintr-o întreprindere eroică, fiindcă resorturile milei se află în egoismul fiecăruia dintre noi. Rousseau ne oferea aici formula care a prevalat efectiv în societatea democratică liberală, în societatea burgheză, în societatea noastră, cum vrem să-i spunem. Este societatea „restaurantelor de suflet".

Această formulă are multe avantaje politice, sociale, psihice. Extrăgând altruismul din egoism, ea este economică din punct de vedere moral: ne pretinde foarte puțin. Are totuși cel puțin un inconvenient. Ca întotdeauna în lucrurile omenești, este reversul avantajelor sale. Mila pe care vrea să construiască Rousseau se adresează corpului suferind; așadar, nu este prin ea însăși un sentiment esențial – sau specific – uman. Se adresează animalului din noi, este fapta animalului din noi. Dacă mila noastră se adresează trupului suferind, ea poate lua drept obiect deopotrivă suferința animalelor și cea a trupurilor umane. De altfel, și animalele pot resimți milă. Rousseau face el însuși aceste observații, care confirmă caracterul în întregime *natural* al milei: spre deosebire de caritate, mila este independentă de orice opinie religioasă sau filozofică, nu poate deveni separatoare, și asta contează pentru el mai mult decât orice în clipa în care scrie.[2] Dar, în fine, toate astea înseamnă că dacă acest sentiment este întemeiat pe asemănare, asemănarea respectivă nu este propriu-zis umană. Mila sensibilă pe care o laudă Rousseau păstrează cu siguranță umanitatea, de vreme ce aceasta are o bază, o parte animală, dar tinde totodată să slăbească sentimentul a ceea ce-i

2. Vezi *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, Editura Științifică, București, 1958.

este propriu și conștiința omului. Dacă e vorba de a te îngriji de ființele vii care suferă, atunci animalele au tot atâta drept la compasiunea noastră ca și oamenii.

Tendința naturală a societății bazate pe mila sensibilă va fi deci să acorde drepturi animalelor, ca și oamenilor, și până la urmă aceleași drepturi, sau mai degrabă același drept, cel de a nu suferi. Este o tendință care poate fi observată în societatea contemporană, în special în Europa de Nord. Se fac eforturi ca animalele destinate hranei omului să trăiască în cele mai confortabile condiții înainte de a fi sacrificate în maniera cea mai puțin dureroasă. Dar continuă să fie ucise, veți spune. Da, dar asta nu e foarte important, pentru că, într-o asemenea societate, răul nu e atât moartea, cât suferința fizică. Răul, în general, tinde să se confunde cu suferința fizică. Este și motivul pentru care e promovată acolo moartea umanitară a ființelor umane ale căror suferințe sunt insuportabile sau ale căror condiții de supraviețuire sunt mizerabile: eutanasia. Condiția animală și condiția umană se apropie atunci atât de mult încât ajung aproape să se confunde: animalele nu mai sunt făcute să sufere, iar ființele umane sunt ucise ca să nu sufere.

În ochii unora, această obsesie a suferinței fizice duce la pierderea sentimentului a ceea ce-i este propriu omului, a diferenței umane: pierderea sentimentului demnității umane. Este adevărat că, pe de altă parte, partizanii eutanasiei invocă „dreptul de a muri în demnitate". Nu-mi propun să arbitrez aici între cele două poziții. Aceste observații sunt în orice caz suficiente pentru a demonstra că „demnitatea" se află în centrul problematicii morale contemporane.

*

„Demnitatea umană" este noțiunea morală cea mai înaltă a umanității democratice. Kant a elaborat-o în maniera cea mai

riguroasă și cea mai completă, plasând-o în centrul doctrinei sale morale și sociale. Ea este de origine stoică și creștină. Stoicii deja formulau o distincție între ceea ce are un preț și ceea ce are o demnitate: în limbajul lui Seneca, între *pretium* și *dignitas*. Această distincție va fi reluată de Kant. Și în creștinism va fi afirmată ideea unei demnități proprii omului, adică a unei nobleți speciale în raport cu celelalte creaturi. Demnitatea (*dignitas*) omului este că Dumnezeu l-a încredințat puterii propriei sale judecăți; spre deosebire de animale, care urmează impulsurile naturii, oamenii se supun liber – așadar, pot să nu se supună – legii naturii și legii divine. Am putea socoti concepția kantiană o radicalizare – deci o transformare – a concepției creștine concepute în special de Toma d'Aquino. Dacă pentru Toma d'Aquino demnitatea umană constă în a te supune liber legii naturale și divine, pentru Kant ea constă în supunerea față de legea pe care omul și-o dă lui însuși. Am putea spune: pentru creștin, omul *are* o demnitate (încă o dată: primită de la Dumnezeu, care l-a încredințat propriei judecăți); pentru Kant – și e o diferență deopotrivă subtilă și radicală –, a fi om *este* o demnitate.

A fi om înseamnă a fi o persoană; a fi o persoană înseamnă a fi autonom; a fi autonom înseamnă a acționa liber, adică a te supune legii pe care ți-ai dat-o tu însuți. Nu trebuie să spunem pur și simplu: demnitatea umană este libertatea umană. Demnitatea constă mai precis în raportul omului cu legea morală, o lege pe care, în cele din urmă, și-o dă lui însuși, desigur, dar față de care încearcă un sentiment foarte specific, un sentiment pur spiritual, pe care Kant îl numește *respect*. Este un afect pe care ființa umană îl descoperă în sine, pe care nu-l poate fabrica și pe care nu-l poate șterge: cel mai rău criminal păstrează în adâncul său respectul față de lege. Chiar dacă legea este contrară tuturor înclinațiilor noastre în mod necesar interesate, simțim că ar trebui – și deci că am putea –

să ne supunem legii. Simțim în noi – respectul este tocmai acest sentiment – posibilitatea și necesitatea unei acțiuni pur dezinteresate, adică ale unei acțiuni înfăptuite din pur respect față de lege.[3] Acesta este conținutul, esența noțiunii kantiene de demnitate umană: a respecta demnitatea celuilalt om înseamnă a respecta respectul pe care nu se poate să nu-l aibă pentru legea morală din el (încă o dată, fie el și cel mai rău criminal), respectul pe care nu se poate să nu-l resimtă față de el însuși ca urmare a prezenței legii în el, înseamnă a respecta respectul față de sine. Această idee este formulată în maniera cea mai sintetică și mai clară în „Principiile metafizice ale teoriei virtuții", a doua parte din *Metafizica moravurilor*:

> Umanitatea însăși este o demnitate; așadar, omul nu poate fi folosit de către nici un alt om (nici de către altul, nici chiar de către el însuși) doar ca mijloc, ci întotdeauna numai ca scop, și în aceasta constă demnitatea sa (personalitatea), prin care el se ridică deasupra tuturor celorlalte ființe ale lumii care nu sunt oameni, dar pe care, totuși, le poate întrebuința, prin urmare, el se ridică deasupra tuturor lucrurilor. După cum el însuși nu se poate da pe nici un preț (ceea ce ar contrazice datoria aprecierii de sine), tot astfel el nu poate acționa împotriva autoaprecierii necesare a altora ca oameni, adică el este obligat să recunoască practic demnitatea umanității fiecărui alt om, prin urmare, asupra lui planează o datorie, care se referă la respectul manifestat cu necesitate față de fiecare alt om.[4]

---

3. Vezi „Despre mobilurile rațiunii pure practice", în *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972.

4. *Metafizica moravurilor*, ed. rom. cit., p. 286.

Așa se prezintă, fidel restituit cred, esențialul ideii kantiene. Ea e cu siguranță impresionantă; și rămâne foarte influentă. În același timp, conștiinței morale contemporane îi vine greu să adere complet la ea, fiindcă e împărțită. Pe de o parte, această idee de demnitate i-a devenit indispensabilă. Este frapant să constatăm că, în vreme ce era absentă din *Declarația Drepturilor Omului și cetățeanului* din 1789, ea e introdusă de la primele cuvinte ale preambulului *Declarației universale a Drepturilor Omului* din 10 decembrie 1948: „Considerând că recunoașterea demnității inerente tuturor membrilor familiei umane și a drepturilor lor egale și inalienabile constituie fundamentul libertății, dreptății și păcii în lume"* etc. Demnitatea e plasată aici chiar și înaintea drepturilor. Această schimbare își avea desigur cauza în experiența foarte recentă a războiului și a crimelor împotriva umanității comise de naziști. Nu se putea spune pur și simplu că lagărele reprezentau negarea drepturilor omului: oricât ar fi fost de adevărat, expresia ar fi părut prea slabă. Părea mai corect să vezi în lagăre o întreprindere sistematică pentru a ofensa demnitatea umană și a încerca distrugerea ei. În lumina – dacă se poate spune așa – experienței lagărelor, demnitatea umană pare un principiu mai profund și mai prețios decât cel al drepturilor omului.

Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, constatăm că între drepturi și demnitate diferența nu este de la minus la plus pe un același gradient. Este vorba de o diferență calitativă. Prin urmare, există o tensiune foarte puternică între ideea demnității și cea a drepturilor. La originea lor, drepturile omului sunt drepturile *naturale* ale omului, cele înscrise în natura sa elementară, în nevoile și dorințele sale, în primul

---

* Vezi *Declarația universală a Drepturilor Omului*, Institutul Român pentru Drepturile Omului, 1998, p. 2. (*N.t.*)

rând în dorința sa de conservare. Demnitatea umană se constituie în schimb, după Kant, luând o distanță radicală sau esențială în raport cu nevoile și dorințele naturii. Demnitatea umană constă în faptul că ființa umană poate fi pusă în mișcare de un motiv complet independent de natură și superior ei, de o cauzalitate pur spirituală. Mai direct, s-ar putea spune: drepturile omului reprezintă libertatea naturii, inclusiv și în primul rând natura animală și sensibilă; demnitatea umană este libertatea împotriva naturii sensibile sau în general interesate, este libertatea spirituală.

•

Dorința conștiinței morale contemporane și efortul reflecției morale contemporane constau evident în a reduce această tensiune, în a menține ideea de demnitate, detașând-o de orice idee de lege morală și de cauzalitate spirituală, în a contopi ideea drepturilor și ideea demnității, sau mai degrabă în a absorbi, fără a o pierde, ideea demnității în cea a drepturilor. Aceasta presupune o transformare completă a doctrinei kantiene, în fapt o adevărată abandonare a ei – abandonare mascată prin menținerea sau mai curând folosirea excesivă a limbajului său, cel al „respectării demnității umane". A respecta demnitatea altei ființe umane nu mai înseamnă a respecta respectul pe care-l are în ea însăși față de legea morală, ci înseamnă astăzi, din ce în ce mai mult, a respecta alegerea făcută de aceasta, oricare ar fi ea, în realizarea drepturilor sale. Pentru Kant, respectarea demnității umane înseamnă respectarea formei înseși a umanității; pentru moralismul contemporan, respectarea demnității umane înseamnă respectarea „conținuturilor de viață", oricare ar fi ele, ale unei alte ființe umane. Sunt păstrate aceleași cuvinte, dar e vorba de o cu totul altă perspectivă morală.

Moralitatea contemporană duce la ceea ce anglo-saxonii numesc o „politică a recunoașterii“ (*politics of recognition*). Fiecare „stil de viață“ pretinde să fie recunoscut în rând cu toate celelalte. Există aici o revendicare lesne de înțeles, dar care se lovește de serioase dificultăți morale și politice. Formula kantiană pare severă, rigoristă, irealizabilă; formula actuală pare generoasă, liberală, realizabilă. Cred că, dimpotrivă, contrariul e adevărat. Formula kantiană are inconvenientul – dar și avantajul – de a fi formală. Respectul meu se adresează umanității celeilalte ființe umane; în calitate de ființă umană, el sau ea este esențialmente respectabil. Dar ceea ce el/ea face cu viața sa, cu „conținuturile sale de viață“ e altceva; pot să le aprob, să le dezaprob, să fiu indiferent, uimit, pe scurt, desfășor aici în mod natural toată gama de sentimente și de judecăți pe care viața le trezește în noi. Formula contemporană are avantajul – dar și dezavantajul – de a fi concretă. Cerem respectarea tuturor conținuturilor sau stilurilor de viață. Or, această formulă n-are cu adevărat sens. Sau singurul sens care-i poate fi atribuit este că i se pretinde să aprobe, să aprecieze, să valorizeze, să aplaude toate conținuturile de viață, toate alegerile de viață, toate stilurile de viață. Or, asta e pur și simplu imposibil.

Respectul se adresează persoanei; putem și trebuie să respectăm toate persoanele. Dar nu putem și nu trebuie să aprobăm, să apreciem, să valorizăm, să aplaudăm toate conținuturile de viață, toate alegerile politice, morale, religioase ale persoanelor. Dacă toate alegerile de viață ar trebui aprobate de toți, viața ar deveni de-a dreptul plicticoasă și chiar sinistră, iar asta ar însemna că alegerile noastre personale sunt fără importanță și fără nici o însemnătate. Alegerea pe care o fac nu poate avea valoare pentru mine decât dacă reacționați la această alegere, unii aprobând-o, firește, alții dezaprobând-o, alții primind-o cu indignare chiar, sau cu

lipsă de înțelegere, pe scurt, dacă alegerea pe care o fac comportă un risc, fie el și minim, inseparabil de libertate.

Această revendicare a respectului este adeseori avansată astăzi în numele așa-numitei orientări sexuale. Voi vorbi despre asta într-o clipă. Dar cred că problema privește toate conținuturile de viață. Am să iau un exemplu mai puțin sensibil astăzi, dar care multă vreme, și chiar recent, a făcut obiectul unor dezbateri mai pasionate și mai extinse decât cele de azi despre orientarea sexuală. Mă refer la alegerea religioasă. Oamenii au considerat multă vreme că aceasta reprezenta, pentru oricine, alegerea fundamentală. Există Dumnezeu? Dacă există, ce natură are? Ce ne cere el, care e legea sa? Cum ni se revelează? Pentru că oamenii se implică intens în aceste probleme cu adevărat fundamentale, dezacordurile sunt greu de suportat. Credinciosul ortodox nu se poate împiedica să considere că ereticul este mânat de orgoliu; ereticul, că ortodoxul preferă adevărului puterea. Credinciosul socotește că ateul refuză să creadă fiindcă, în sinea lui, respinge orice lege; ateul se gândește că credinciosul este incapabil de autonomie sau să-și accepte curajos sfârșitul etc. Pe scurt, alegerile pozitive pe care le facem sunt inseparabile de respingeri, de alegeri negative oarecum. Este inevitabil și legitim ca ateul să-l considere pe credincios ca fiind afectat de o anumită slăbiciune morală – el are „nevoie să creadă", are „nevoie de consolare"; invers, este inevitabil și legitim ca credinciosul să-l considere pe ateu drept un orb voluntar, care refuză orgolios să recunoască adevărata sa condiție. Credinciosul poate – și trebuie – să respecte umanitatea, persoana ateului; nu putem să-i cerem să „respecte ateismul său", formulă căreia nu i-ar găsi nici un sens. Ateul poate – și trebuie – să respecte umanitatea, persoana credinciosului; nu putem să-i cerem să „respecte credința sa", formulă căreia nu i-ar găsi nici un sens.

Unii dintre voi obiectează că paralela nu e valabilă, deoarece convingerile religioase sunt liber alese, în timp ce orientarea sexuală ține de natura individuală, nu de libertate. Implicit în această remarcă este reproșul următor: e cu deosebire odios, din partea societății sau a statului, să nu recunoască, să nu „respecte" un element esențial al vieții persoanei, asupra căruia aceasta nu are nici o putere. Într-o oarecare măsură, asta înseamnă să o condamni pentru ceea ce *este*. De unde asimilarea, uneori, a așa-numitei „homofobii" cu rasismul.

Admit, desigur, că de fapt convingerea religioasă și orientarea sexuală nu reprezintă același lucru, că există fără îndoială mai multă libertate în prima și mai multă „natură" în a doua. Ce înseamnă că, în realitate, convingerea religioasă, sau nereligioasă, e liber aleasă? Că, în cel mai bun caz, persoana s-a informat serios în această privință, a examinat imparțial argumentele opuse și și-a făcut alegerea fără intervenția pasiunilor? Fie, și desigur că nu așa ne „alegem" orientarea sexuală! În același timp, era un argument tradițional împotriva constrângerii religioase, împotriva religiei de stat, că persoana nu avea, ca să spunem astfel, puterea – în orice caz, nu puterea suverană – asupra concluziilor spiritului său: vreți să cred, pretindeți să mă faceți să cred, dar chiar dacă aș face efortul cel mai sincer, tot n-aș reuși, nu mă pot forța să cred, sunt necredincios, este un fapt pe care trebuie să-l acceptați ca și mine. În mod simetric, oricât ar fi de determinată orientarea sexuală de către natura individuală, nu e un fapt obiectiv lipsit de sens subiectiv, este o raportare la sine și la ceilalți, în care libertatea este evident implicată. Tot ceea ce contează profund pentru ființele umane este un amestec inextricabil de natură și de libertate, care angajează întreaga persoană.

Neutralitatea statului are ceva insuportabil tocmai pentru că aceste alegeri sau orientări angajează întreaga persoană. Ce înseamnă că statul îmi recunoaște demnitatea, dacă nu recunoaște ce e important – poate cel mai important – pentru mine? Prin ce anume îmi recunoaște umanitatea, dacă nu recunoaște conținutul acestei umanități? Ne găsim în mijlocul unei mari dificultăți a societăților noastre. Multă vreme, așa cum am arătat, credincioșii fervenți au denunțat această stare de fapt: statul se declară neutru și liberal, în realitate el este ateu, școala se declară laică, în realitate ea este „fără Dumnezeu". A respinge în privat viața religioasă înseamnă a declara implicit că religia nu are valoare, pentru că ceea ce are cu adevărat valoare pentru o societate este recunoscut în spațiul public. Mulți dintre concetățenii noștri trebuie să constate că lucrurile care contează foarte mult pentru ei sunt privite cu indiferență de spațiul public, o indiferență care li se pare ostilitate. Am subliniat în repetate rânduri că regimul nostru politic se bazează pe *separații*. Și nu ne putem împiedica să dorim, deci să căutăm, *unitatea* vieții noastre. Trebuie să trăim cu această tensiune. Nu am putea-o suprima decât cu prețul distrugerii sau al unei grave coruperi a regimului nostru politic.

Pot reveni, după acest ocol, la problema orientării sexuale. Este posibil, în regimul nostru, să fie satisfăcute majoritatea revendicărilor homosexualilor sau ale celor care se exprimă în numele lor. Dar nu toate. Sau, mai degrabă, una singură nu poate fi satisfăcută. Este imposibil pentru corpul politic să „recunoască" „stilul lor de viață": nici un „stil de viață" nu este „recunoscut" de regimul nostru. De aceea este el liberal. Dar „recunoaște" „căsătoria heterosexuală"? Desigur, și dintr-un motiv cât se poate de întemeiat: această căsătorie produce copii, adică cetățeni, și asta ține de interesul *public*.

Se va spune că multe căsătorii heterosexuale nu sunt fecunde, din motive naturale sau care țin de alegerea personală, și că, de altminteri, legalizarea adopției de către cuplurile homosexuale, ca să nu mai vorbim de fecundările in vitro, ar lipsi argumentul „demografic" de orice validitate. Cu siguranță, artificiul tehnic, asociat artificiului legislativ, este capabil să producă rezultate uimitoare. Însă uitați-vă cum se contrazic cei care propun asemenea „soluții"! Vor să priveze de orice validitate, de orice pertinență, „diviziunea naturală" dintre sexe. Dar ce rezultat obțin, la capătul acestei imense strădanii? O familie, cu părinți și copii, adică o asociație umană care o *imită* pe cea ale cărei fundament uman și primă cauză se află evident în diviziunea naturală dintre sexe – în această natură pe care au vrut s-o elimine. „Căsătoria homosexuală" *imită* căsătoria heterosexuală, și nici o invocare a „egalității în drepturi" nu o va elibera de această contradicție interioară. Cei care pretind legalizarea sunt sclavii diviziunii sexuale, sunt sclavii naturii, în chiar clipa când cred că au triumfat asupra ei.

Există multă confuzie intelectuală într-un anumit militantism homosexual. De exemplu, expresia *gay pride* este deosebit de prost aleasă. Cum să vorbești de „mândrie" atunci când cauți binecuvântarea aprobatoare și puful unanimist. Odinioară, exista în homosexualitate o parte de aventură și de adevăr: homosexualul descoperea, poate în chip dureros, amplitudinea și iregularitățile Erosului, precum și limitele expresiei sale celei mai obișnuite. Era mai apt decât alții să dejoace minciunile convenției. Acest lucru era plătit cu o anumită discreție, dar oare nu e chiar dorința Erosului căruia, ca și adevărului, îi place să se ascundă? Toate acestea s-au pierdut în punerea în scenă contemporană care nu mai știe decât să maimuțărească în fond convenția heterosexuală cea mai plată: la naiba, toți sunt soți, toți sunt părinți!

Am mai spus, aproape toate revendicările homosexuale pot și trebuie să fie satisfăcute. Închirierea sau cumpărarea în comun a unui apartament, posibilitatea de a-ți moșteni partenerul – e bine ca toate aceste drepturi elementare ale vieții burgheze să fie garantate homosexualilor de către corpul politic. E bine – și asta are de-a face cu demnitatea! – ca partenerul mai în vârstă să-l poată desemna pe partenerul mai tânăr drept moștenitor fără să fie obligat, ca în trecut, să recurgă la convenția umilitoare a unei „adopții" mincinoase. În același timp, avem cu toții, homosexuali sau nu, o anumită „datorie de a fi rezervați". Tocmai pentru că regimul nostru este un regim de libertate, și pentru ca să poată rămâne astfel, nu avem dreptul să le pretindem concetățenilor noștri să ne aprobe „stilurile" sau „conținuturile de viață": ar fi o tiranie. Demnitatea fiecăruia să fie respectată – este un minimum pe care-l putem cere, dar și un maximum pe care avem dreptul să-l cerem.

CAPITOLUL XVI

CONDIȚIA POLITICĂ A OMULUI ȘI UNITATEA SPECIEI UMANE

O concluzie trebuie să fie concludentă, adică să rezolve problema sau problemele care au fost puse. O asemenea concluzie nu ne este aici la îndemână. Dacă problemele pe care le-am luat în considerație ar fi rezolvabile – așa cum e rezolvabilă o problemă matematică sau, în general, o problemă tehnică –, istoria umană s-ar fi încheiat, sau ar fi pe cale să se încheie. Unii autori au considerat că așa stau lucrurile, că sfârșitul istoriei e aproape fiindcă umanitatea modernă este pe punctul de a rezolva problema umană. Cel mai profund dintre acești autori, pentru că e cel mai conștient de amploarea și dificultatea problemei, este Hegel. Desigur, el nu credea că problema umană e o problemă tehnică, sau că ar putea fi redusă la niște probleme tehnice. Care este pentru Hegel problema umană prin excelență? Cea a *recunoașterii reciproce*: fiecare ființă umană, fiecare dintre noi, dorește să fie recunoscut în umanitatea sa, în libertatea sa, de toți ceilalți. Istoria umană este o lungă luptă pentru recunoașterea reciprocă. La începutul istoriei, în Asia, în imperiile asiatice, o singură persoană este liberă: împăratul. În Grecia, sunt liberi doar cetățenii, puținii care sunt cetățeni. În Europa modernă, începând cu Revoluția Franceză, toți sunt liberi: umanitatea tuturor este recunoscută de toți, fiindcă drepturile tuturor sunt declarate, recunoscute și garantate, cel puțin în principiu. În acest sens de altfel, îi putem da dreptate lui Hegel. Pu-

tem considera că a fost obținut un anumit rezultat uman – obținut în mod definitiv.

Rămân totuși unele dificultăți, de care Hegel era perfect conștient, dar pe care – considera el – fără îndoială că niște cetățeni raționali trebuiau să le accepte ca pe niște neajunsuri inevitabile, socotindu-se mulțumiți. Aceste dificultăți sunt legate de modalitățile și limitele recunoașterii. Cui se adresează recunoașterea celorlalți? Ce „recunosc" ei când mă recunosc în „umanitatea" mea? Recunoașterea se poate adresa particularității acestui individ, ceea ce face ca el să fie *cel care este*, nu altul. Sau se poate adresa umanității sale în general, umanității din el. Am văzut că exista aici o ambiguitate considerabilă, ambiguitate aflată la originea unor dezbateri sociale și morale foarte animate. Hegel avea în vedere o recunoaștere care cuprinde deopotrivă particularitatea și generalitatea, depășindu-le pe amândouă. Statul modern este această instituționalizare a recunoașterii reciproce care depășește opoziția dintre particular și general, care este cu adevărat concretă: fiecare e recunoscut nu numai în generalitatea sa de cetățean, ci și pentru contribuția sa particulară la viața economică și socială, la „sistemul necesităților". Drepturile generale ale umanității sale sunt recunoscute, iar talentele sale particulare sunt recompensate.

Nu doar Hegel, ci întregul secol al XIX-lea, Europa de dinaintea războiului din 1914 și de după el au considerat că statul-națiune era forma superioară de organizare colectivă, reconciliind particularitatea și universalitatea. O umanitate compusă din națiuni independente și democratice, legate poate printr-o colaborare crescândă – acesta a fost orizontul progresismului din secolul al XIX-lea și prima parte a secolului XX. Această perspectivă a fost abandonată, deoarece credibilitatea statului-națiune în Europa a fost iremediabil afectată, dacă nu ruinată, de războaiele secolului XX. Mai

exact, sau mai profund, aceste războaie au demonstrat că statul-națiune nu era doar principalul mijloc, instrumentul prin excelență al recunoașterii reciproce. El era și contrariul absolut: ceea ce împiedica această recunoaștere reciprocă să fie dusă la bun sfârșit, ceea ce producea chiar contrariul recunoașterii reciproce, și anume războiul general. Astfel, statul-națiune modern era și el afectat, și finalmente ruinat, de fenomenul organului-obstacol, sau al instrumentului-obstacol, care afectase și ruinase formele politice anterioare.

•

Ce înțeleg prin fenomenul organului-obstacol sau al instrumentului-obstacol? E ceva foarte simplu, care poate fi observat în toate domeniile vieții. Ceea ce permite realizarea unui obiectiv este și ceea ce ne împiedică să mergem mai departe în realizarea acelui obiectiv, sau chiar ne obligă să mergem în sens invers realizării acelui obiectiv. Acest fenomen este observabil în toate domeniile vieții, dar poate că în ordinea politică este cel mai vizibil și mai determinant. Exemplele abundă: legea, menită să-l protejeze pe cel slab împotriva celui puternic, sfârșește aproape inevitabil prin a-l avantaja pe cel puternic împotriva celui slab[1]; statul suveran, menit să garanteze pacea, este un factor de război etc. Mi se pare că ceea ce sociologii numesc astăzi „efect pervers" ține de acest fenomen. De exemplu, instituțiile și măsurile statului-asistențial, destinate să înlăture sărăcia și să prevină excluderea, contribuie în ochii unora, cel puțin în anumite împrejurări, la perpetuarea sărăciei și la menținerea excluderii. Ei

1. Vezi Rousseau: „Spiritul universal al legilor din toate țările este de a favoriza întotdeauna pe cel puternic împotriva celui slab și pe cel care are împotriva celui care nu are nimic; acest neajuns este inevitabil și e fără excepție" (*Emil*, ed. rom. cit., cartea IV, p. 220, notă).

bine, la nivel politic acest fenomen iese la iveală în maniera cea mai limpede, cea mai vizibilă chiar și, ca să spunem așa, cea mai dramatică. Viața politică, istoria politică, în ce au ele mai profund, istoria formelor politice sunt până la urmă modul în care o formă politică apare mai întâi ca instrumentul de rezolvare a unei probleme, ca să se vădească mai apoi un obstacol în calea acestei soluții.

De exemplu, cetatea greacă a apărut ca descoperirea de către oameni a condiției lor politice, a faptului că sunt capabili să se guverneze ei înșiși. Oamenii își înțeleg natura guvernându-se în cadrul și prin intermediul cetății. Își înțeleg natura universală – comună *tuturor* oamenilor – într-o anumită cetate, care nu cuprinde decât un *mic număr* de oameni, o cetate a cărei specificitate este insurmontabilă și sfârșește prin a face să eșueze proiectul autoguvernării. Particularitatea, limita cetății se vede din faptul că cetatea rămâne o cetate printre alte cetăți, cu care este întotdeauna potențial în război, precum și în faptul că, în interiorul cetății, un mic număr – numărul mic al numărului mic – de oameni sunt cetățeni. Nu reiau istoria formelor politice, amintesc doar pur și simplu că, de la o vreme, statul-națiune a cunoscut destinul cetății grecești; a apărut la fel de *particular* ca și ea, la fel de incapabil să rezolve problema realizării libertății umane.

Suntem tentați să spunem, prin analogie, că o nouă formă politică, mai universalistă decât statul-națiune, sau care va fi în raport cu statul-națiune ce a fost acesta în raport de cetatea greacă, va apărea probabil, la început, plină de făgăduințe, apoi dezamăgitoare, dovedindu-se, mai devreme sau mai târziu, că nu e mai capabilă să rezolve problema recunoașterii reciproce decât au fost cetatea sau statul-națiune. Sau, mai curând, suntem tentați să spunem că Europa în construcție reprezintă această formă politică nouă, care este

în raport cu statul-națiune ce a fost acesta pentru cetate. Am explicat pe larg de ce nu cred că „Europa", așa cum se elaborează ea de jumătate de secol încoace, oferă o asemenea perspectivă: tocmai ca formă politică, ea rămâne nedeterminată. Am subliniat că ambiguitatea indecisă a „Europei" ține de faptul că ea desemnează două lucruri riguros contradictorii: fie o nouă națiune, o națiune mare, foarte mare, capabilă să fie unul dintre protagoniștii de seamă ai noului secol, alături de Statele Unite, China etc.; fie, dimpotrivă, nu un nou corp politic, ci instituționalizarea sfârșitului politicului, reducerea vieții comune la drepturile și regulile societății civile și ale civilizației. Mi se pare că toate înclinațiile noastre ne împing către al doilea termen al alternativei.

„Europa" este o făgăduință politică, fiindcă ea promite ieșirea din politic, un adio adresat politicului. Astfel, ne vom elibera de limitele și decepția inseparabile de orice formă politică. Toate elementele care definesc noua situație, sau situația prezentă în măsura în care ea este nouă, merg în aceeași direcție. Avem sentimentul că lumea se pregătește să iasă din vârsta politicului, pentru a se organiza fără medierea acestuia, și încuviințăm această mișcare fiindcă pare să promită realizarea finală a recunoașterii reciproce. Ieșirea din politic ne va permite să înfăptuim ceea ce nici o altă formă politică nu îngăduise să se realizeze pe deplin. Se anunță o lume meta- sau postpolitică, o lume nemediat umană.

*

Trebuie subliniat adverbul *nemediat*. Umanitatea modernă este nerăbdătoare în privința tuturor medierilor. În secolele anterioare, predemocratice, recunoașterea reciprocă trecea printr-o multitudine de forme pe care trebuia imperativ să le respecte; ea era condiționată, și deci limitată, de aceste forme. Politețea și ceremoniile jucau un rol politic primordial. Exista

un mod diferit de a te adresa și a te purta cu bărbații și femeile, cu militarii și civilii, cu fețele bisericești și laicii, cu tinerii și bătrânii, cu superiorii și inferiorii etc. Democrația a erodat progresiv aceste forme, aceste medieri care, menținând o ordine compartimentată și ierarhică, făceau imposibile recunoașterea umanității ca atare, a umanității fără particularizare socială, sexuală, profesională etc. Democrația caută în toate domeniile această expresie umană comună care semnifică faptul că aparții, ca și ceilalți, aceleiași umanități. Comportamentul, limbajul, hainele trebuie să manifeste această includere. Înainte, se punea problema să te distingi, prin haine, limbaj, comportament, să arăți tocmai că ești „distins", în orice caz, bine crescut, că ai maniere, că ai o bună ținută etc. Astăzi, imperativul social s-a schimbat, ca să spunem așa, s-a inversat. Și asta nu pentru că ființele umane din societățile noastre simt mai puțin nevoia să se distingă: această dorință pare înscrisă în natura morală a omului. Dar astăzi te distingi demonstrându-ți aptitudinea de a utiliza limbajul, hainele, ținutele care manifestă această umanitate nemediată, comună, naturală, informală. Astăzi te distingi fiind *cool*.

Ce înseamnă să fii *cool*? Aici trebuie să fim atenți. *Cool* nu e contrariul lui „distins"; contrariul lui „distins" constă în tot ce e comun, vulgar, ajungând chiar indecent. Indecența semnalează doar absența, eventual respingerea, formelor elementare ale îmbrăcămintii sau ale gestului. Ce e *cool* își manifestă prezența imediată în umanitatea comună dincolo de forme, umanitatea care nu are nevoie de forme pentru a fi. Cămașa care iese din pantaloni e indecentă. Cămașa fără cravată, cu gulerul descheiat, fără chinuitorul nod, simbolizează atât de bine libertatea naturii, cămașa fără cravată e *cool*. Aceste lucruri ale vieții, aparent foarte superficiale, sunt desigur extrem de revelatoare. Până nu demult, un om politic, chiar și într-un regim democratic, trebuia să-și marcheze prin

limbaj, vestimentație, ținuta generală, demnitatea funcției, care reprezenta în ultimă instanță demnitatea și măreția statului și națiunii. Astăzi, el trebuie să semnaleze două lucruri: mai întâi, desigur, că e *cool*, adică, așa cum am văzut, că umanitatea comună este prezentă în el nemediat, fără o formă care s-o mascheze și care să-l distingă; apoi, sau în același timp, că este uman, plin de înțelegere, *caring*, nu că se preocupă în primul rând de interesul și măreția statului, ci că e capabil să răspundă imediat durerii celorlalți, independent de orice considerație politică. Astăzi, un om politic este greu eligibil dacă nu prezintă aceste două calități, sau aceste două caracteristici. În Franța de azi, coabitarea dintre președintele Republicii și primul-ministru seamănă adesea cu un dublu concurs: cine e mai *cool* și manifestă o compasiune mai ostentativă.

Aceste observații ar putea fi prelungite și rafinate la infinit. Am vrut doar să semnalez forța cerinței de nemediere. Fiecare dintre noi, și în primul rând oamenii politici care ne reprezintă, trebuie să-și exhibe – să facă palpabilă – propria umanitate, care se manifestă nemediat prin simpatia față de umanitatea celuilalt. Fenomenul nu se limitează la viața socială și politică. Dorința, cerința de nemediere tinde să domine toate aspectele vieții democratice moderne. Ar fi interesant să studiem din acest unghi arta modernă. Nu sunt câtuși de puțin un specialist, și voi prezenta foarte sumar lucrurile, dar mi se pare că evoluția sa, sau principiul evoluției sale, constă tot în suprimarea formelor și medierilor. Să luăm de pildă pictura, al cărei destin l-a influențat pe cel al artei moderne în general: egalizarea genurilor, abandonarea perspectivei, respingerea convențiilor reprezentării, toate indică o experiență care se vrea pură, simplă și absolută, experiența de sine a omului, în calitate de creator. Experiență detașată de restul vieții politice și sociale, religioase și intelectuale, expe-

rientă care se dorește deopotrivă elementară și totală, experiența umanității proprii pe care o are o ființă umană. Iată de ce arta modernă este esențialmente nonfigurativă. În mod paradoxal, e pentru a fi mai pur umană. Arta figurativă, arta imitației și a asemănării, intră în rețea și în rezonanță cu celelalte experiențe, politice, sociale și morale, comunică cu ele, se confundă în parte cu ele, așa încât nu poate provoca o experiență „pură", sau pur și simplu umană. E de înțeles că multora li se pare că arta nonfigurativă conduce la „nonartă" sau la expresii care țin de „impostură". Într-adevăr, logica sa este să elimine din ce în ce mai mult tot ce manifestă o muncă de elaborare rafinată – semnele unei asemenea munci sunt un fel de „figurație" –, să meargă spre arta „brută", adică spre proclamarea arbitrară și prezentarea nemediată ca operă de artă a unui lucru neelaborat.

Am putea spune că, din toate părțile, în toate domeniile vieții sale, omul contemporan caută o experiență nemediată a lui însuși și a umanității. *Cool*, compătimitor, artist sau mai degrabă „creator" – mereu aceeași dorință, sau același proiect care se manifestă. (Aș fi putut vorbi și despre refuzul medierilor, în primul rând despre durată, în viața sentimentală: reprezentarea contemporană substituie abrevierea „sexului" îndelungatei și lentei hermeneutici a iubirii.)

Or, și aici se reunesc firele argumentului, marele obstacol, marea piedică în calea acestei experiențe nemediate este ordinea politică în sine, fiindcă ea reprezintă marea mediere, sau medierea medierilor.

*

Ce vreau să spun prin aceste expresii? Ceva foarte simplu, adeseori uitat sau, mai degrabă, interpretat într-un mod reducționist și negativ. Raportul politicului cu celelalte aspecte ale vieții este perceput ca un raport exterior și esențialmente

opresiv. Politicul, s-a remarcat, intervine în mii de feluri în viața privată a cetățenilor, inclusiv în munca artiștilor. În cel mai rău caz, el impune, dictează, interzice sau reprimă anumite activități, anumite opinii; în cel mai bun caz, el le autorizează, le lasă libere, le „încurajează" sau chiar le „subvenționează". Dar, fie că e vorba de interdicție sau de autorizație, descriem întotdeauna un raport exterior. În realitate, dacă bineînțeles fenomenele la care tocmai am făcut aluzie formează materia istoriei politice și sociale, ele nu prezintă decât fața lor vizibilă, exterioară. Am putea spune, mai generos și, cred, mai exact, că politicul ține împreună diversele aspecte ale vieții umane, individuală și socială. O formă, un regim politic reprezintă o anumită manieră – desigur, întotdeauna parțială, și chiar represivă într-o oarecare măsură –, dar o anumită manieră de a ține împreună diversele aspecte ale vieții umane. Politicul permite diverselor experiențe să comunice unele cu altele, obligându-le astfel să comunice, de fiecare dată în funcție de formă și regim. Iată de ce afirmam că politicul reprezintă marea mediere, sau medierea medierilor: el face ca nici o experiență să nu capete o validitate absolută, o împiedică să satureze câmpul social și conștiința individuală, o obligă să coexiste și să comunice cu celelalte experiențe. În acest sens, politicul este păstrătorul bogăției și complexității vieții umane.

Dacă această analiză are ceva adevărat, este limpede că omul democratic pe care l-am descris este deosebit de ostil ordinii politice ca atare, în măsura în care aceasta stă în calea caracterului nemediat al experiențelor. De fapt, ordinea politică democratică însăși are ceva antipolitic, pentru că pretinde să reducă pe cât posibil locul politicului: politicul nu este decât reprezentantul și instrumentul indivizilor care „își folosesc după bunul plac independența", după cum spune Montesquieu despre englezi. Ordinea democratică își dă drept

sarcină să păstreze autenticitatea fiecărei experiențe: ea autorizează și protejează. Ea autorizează și protejează fiecare experiență și fiecare libertate, în egalitate, cel puțin în principiu. Încurajează, așadar, fiecare experiență să se vrea tot mai autentică, tot mai nemediată și absolută, dar nu poate să n-o frustreze, fiindcă ea ar vrea să fie singura autentică, așa încât trebuie să protejeze celelalte experiențe, pe toate celelalte, în egalitate. În acest sens, ordinea democratică pare cea mai împovărătoare, fiindcă vrea să fie – și este neîndoielnic în mod efectiv – cea mai ușoară.

Ordinea politică democratică rămâne în continuare marea mediere, dar exercită această mediere într-un fel paradoxal, prin separații. Așa cum am văzut, regimul nostru se organizează pe bază de separații: separația dintre stat și societate, separația puterilor, separația între valori etc. Și tot cum am văzut, îi cerem să protejeze autenticitatea, puritatea fiecăreia dintre experiențele noastre, adică separația sa de toate celelalte. De unde paradoxul pe care l-am notat acum o clipă, că, în anumite privințe, sau în ochii unora, ordinea democratică pare cea mai împovărătoare, deși e construită să fie cea mai ușoară. Mă opresc puțin asupra acestui punct.

Ordinile politice predemocratice sunt întotdeauna explicit, oficial constrângătoare: trebuie să te supui legii. Fiecare experiență umană știe că trebuie să țină cont de ceilalți. Ar vrea să fie singura, nemediată, absolută, dar nu are această posibilitate: e obligată să țină cont de ceilalți și să participe la o elaborare comună reglată prin lege. În ordinea politică democratică, așa cum am spus, fiecare experiență este autorizată să fie ceea ce este, fiind protejată în specificitatea și autenticitatea sa. Prin chiar acest fapt, ea este încurajată să se vrea unică, nemediată și absolută. Ea este deci încurajată să se revolte împotriva ordinii politice democratice înseși.

Putem întâlni atunci două posibilități. Fie ea se revoltă împotriva ordinii politice democratice în ceea ce are ea democratic, și atunci subiectul se orientează spre o formă sau alta de proiect totalitar care va pune capăt separațiilor: politicul însuși devine obiect și element al experienței dorite, al experienței imediate și absolute. De unde suprapolitizarea mișcărilor totalitare și atitudinea favorabilă a multor artiști față de aceste mișcări, cel puțin la început. Fie experiența se revoltă împotriva ordinii politice democratice în ce are ea politic, și atunci subiectul concepe proiectul de a ieși din politic, pentru a ieși definitiv din lumea medierilor. Secolul XX a cunoscut tentația sau tentațiile totalitare. Suntem pe cale să cunoaștem tentația antipolitică sau umanitară, desigur, o tentație mult mai blândă, și deci mai tentantă, dar vom observa poate curând că nu e până la urmă mai ușor de trăit în depolitizarea umanitară decât în suprapolitizarea totalitară.

*

Bineînțeles, dorința – sau proiectul – de a ieși din politic nu e generată doar de mecanismul politic și psihologic pe care tocmai am încercat să-l descriu. Ea este motivată și de evoluții observabile, care fac plauzibilă, rezonabilă și dezirabilă o asemenea transformare a vieții colective. Am întâlnit trei mari evoluții mergând în acest sens:

– Emanciparea *comerțului*. Comerțul îi unește pe indivizi – nu neapărat concetățeni – care, fiecare pentru el însuși și în mod liber, își calculează interesul. Dependența reciprocă este în întregime mediată de interesul privat: ea se exprimă în întregime, trece în întregime prin interesul privat. Am putea spune: în relația comercială, depind de altul, dar nu mă gândesc decât la mine. Sub imperiul comerțului, ordinea se naște în mod spontan din interacțiunea libertăților individuale aflate în căutarea interesului lor, este o ordine între

egali („comerțul este profesiunea oamenilor egali", spunea Montesquieu), care se substituie treptat – pentru că o face inutilă – ordinii poruncii.

– Emanciparea *dreptului*. Acest om independent, liber, egal se definește ca ființa care are drepturi. Drepturile nu sunt doar individuale sau private, ci și politice sau civice. Dar toate aceste drepturi, atribute ale ființei care are drepturi, se înrădăcinează exclusiv în individ. Ele sunt atribute ale oricărei ființe umane ca ființă umană. Tendențial sau ideal, ele sunt declarate și garantate de judecători – judecătorii tot mai independenți de ordinea politică, sau care așa ar trebui să fie. Totuși, după cum am văzut, pentru că puterea judecătorilor se bazează pe drepturile omului, care sunt în mod natural accesibile, comprehensibile oricărei ființe umane, orice ființă umană devine într-o oarecare măsură judecătorul și apărătorul drepturilor omului. Ceea ce ne conduce la a treia dezvoltare.

– Emanciparea *moralei*. Fără îndoială, morala nu a fost niciodată pur și simplu socială, niciodată pur și simplu expresia ierarhiilor și convențiilor sociale. Dar, în ordinea predemocratică, ea se specifica, așa cum am văzut, potrivit diverșilor subiecți și destinatari ai acțiunii sau ai conduitei: după cum erau bărbat sau femeie, socialmente inferiori sau superiori etc. De la un anumit moment, morala se detașează de intriga socială, ea devine pură relație de la om la om, relație de la ființa pur și simplu umană la ființa pur și simplu umană. Este clipa în care, după cum spune Kant, a fi om devine o demnitate, demnitatea supremă.

Comerțul, dreptul, morala: acestea sunt deci cele trei sisteme, cele trei domnii care, fiecare în registrul său, promit ieșirea din politic. Fiecare în registrul său: comerțul potrivit realismului, prozaismului interesului bine înțeles; dreptul potrivit coerenței intelectuale a unei rețele de drepturi care

se deduc în mod riguros din faptul autonomiei individuale; în fine, morala potrivit năzuinței sublime a purei demnități umane la care se raportează prin acest sentiment pur spiritual care este respectul. Astfel încât, dacă analizăm împreună cele trei sisteme, comerțul, dreptul și morala, s-ar părea că se afirmă irezistibil promisiunea unei lumi noi și complete, deopotrivă realistă și idealistă, capabilă să satisfacă trupul, spiritul și sufletul, o lume nouă și completă, dar fără politică. Asta nu înseamnă că politica trebuie neapărat să dispară fără urmă, dar ea nu va mai fi, ea deja nu mai este decât instrumentul acestor trei mari instanțe nonpolitice, instrumentul comerțului, instrumentul dreptului, instrumentul moralei. Aici ne aflăm în prezent.

*

Încă o dată, este lesne de înțeles că ne lăsăm seduși de o asemenea perspectivă. Nu cred totuși că e rezonabilă. De ce? Nu ne putem mulțumi să spunem că e vorba de o utopie, că e imposibil să-i conduci pe oameni sau să le reglementezi relațiile doar prin comerț, drept și morală, că porunca și forța vor fi întotdeauna necesare, în anumite împrejurări. De altfel, utopia în chestiune nu exclude câtuși de puțin folosirea forței – pur și simplu, forța va fi utilizată exclusiv în slujba moralei, a dreptului, eventual a libertății comerțului. Slăbiciunea interioară a noului imperiu umanitar este mai subtilă și mai profundă decât o sugerează criticii pur și simplu realiști.

Este vorba de o slăbiciune *morală*. În acțiunea umanitară, *nu știm ce facem*. Dar cum, veți spune, nimic mai clar, definit, evident decât scopul acțiunii umanitare: a salva vieți, a pune capăt hoțiilor etc.! Firește, dar să privim lucrurile mai îndeaproape.

Mai întâi, principiul umanitar nu ne spune nimic despre acțiune. Dacă nu luăm în calcul decât urgența umanitară,

atunci oricine este autorizat în principiu să „intervină". În cazul Kosovo, o alianță islamică ar fi fost îndreptățită să intervină, în locul NATO, pentru a-i proteja pe musulmanii din Kosovo. Sau poate Turcia singură, care a guvernat aceste regiuni secole la rând. Sau, de ce nu, Italia vecină? Sau oricare altă țară ori grup de oameni puternic mișcați de soarta kosovarilor. Pe scurt, în numele urgenței umanitare, oricine este autorizat să facă orice. Mai exact, limbajul „datoriei de a interveni" contribuie la restabilirea a ceea ce filozofia politică modernă incipientă numea starea de natură. În starea de natură, fiecare este autorizat să judece și să pedepsească orice încălcare a legii naturii, și asta duce la războiul tuturor împotriva tuturor. Exigența umanitară este o exigență cât se poate de reală, dar nu trebuie să uităm că, abandonată logicii sale, ea înseamnă războiul tuturor împotriva tuturor.

Pe de altă parte, războiul umanitar – sau mai curând acțiunea militară în scop umanitar – îmbracă în mod necesar caracterele specifice care fac din el un instrument foarte aproximativ pentru a ordona lucrurile umane. Într-un război „normal", scopurile de război, determinate de instanța politică, orientează toate elementele constitutive ale acțiunii. Dacă actorii sunt în mod normal civilizați, se vor strădui să limiteze nu doar propriile pierderi, ci și pierderile civile ale dușmanului. Bineînțeles, această considerație „umanitară" este subordonată realizării scopurilor de război. Problema acțiunii militare în scop umanitar este că ea nu e unificată, finalizată de un scop politic. Trupele noastre se află în Bosnia și Kosovo, vor rămâne fără îndoială multă vreme acolo, dar nimeni nu știe de fapt *pentru ce*. În acțiunea umanitară, de vreme ce scopul politic este absent, diferitele elemente ale acțiunii sunt independente unele de altele, și fiecare dintre ele pretinde întâietatea: este vorba, desigur, de a-l îngenunchea pe dușman, sau mai curând pe criminal, dar și de a

reduce pe cât posibil pierderile armatei umanitare. În practică, are câștig de cauză a treia cerință, considerația în mod normal subordonată devenind principală. Ne găsim atunci în situația ciudată în care soldații au ca obiectiv central nu realizarea scopurilor de război, ci reducerea pierderilor lor, dacă se poate la zero. Și, desigur, așa cum s-a văzut în bombardamentele NATO asupra Serbiei și a provinciei Kosovo, militarii, pentru a-și reduce pierderile, își asumă riscul de a înmulți pierderile civile, ceea ce-i pune în contradicție cu obiectivul lor umanitar.

Această situație nu ține câtuși de puțin de lipsa de curaj a armatelor de azi, nici măcar de obiceiurile armatei americane, ci de logica umanitară însăși, mai exact și mai profund de așa-zisa logică a compasiunii. Compasiunea redusă la ea însăși are două efecte: primul este cu siguranță dorința de a-i veni în ajutor celui care suferă, și chiar de a risca „să mori pentru Priștina"; dar al doilea este complet diferit, și până la urmă complet opus celui dintâi. Compasiunea, îndreptându-și atenția spre viață, trup, suferință, trezește în fiecare dorința de a nu suferi și, firește, de a nu muri. Așa cum bine observase Rousseau, compasiunea redusă la ea însăși este inseparabilă de fericirea de a nu suferi tu însuți. Sentimentul față de celălalt, în măsura în care constă în compasiune, exacerbează sentimentul sinelui. Redusă la ea însăși, compasiunea nu duce decât la o acțiune timidă și veleitară. Motiv slab și echivoc, simpla compasiune n-ar putea în nici un caz să motiveze o acțiune durabilă și coerentă. Nici o ordine nouă satisfăcătoare nu va putea fi stabilită pe baze pur și simplu umanitare.

Prin acest ocol, regăsim sensul ordinii politice. Pare mai puțin pură, mai puțin nobilă, mai puțin umană decât ordinea umanitară. Nu e ordinea umană universală, nu se adresează imediat omului ca om. Dar tocmai prin asta ea permite împle-

tirea eficientă a sentimentului de sine cu sentimentul față de celălalt. De ce? Pentru că, în ordinea politică, sinele și celălalt au ceva *în comun*: tocmai ordinea politică, corpul politic, republica reprezintă *lucrul comun*. În ordinea politică exista, ca urmare a acestei puneri în comun, un fel de confuzie activă între sine și celălalt: e posibil atunci ca individul să se uite pe sine și să se sacrifice, într-un sacrificiu deopotrivă egoist și generos, sacrificiul patriotic. Tot Rousseau este cel care, atent la virtuțile și limitele compasiunii umane generale, a subliniat că patriotismul este sursa celor mai mari virtuți, că nu s-a descoperit o alta și că, neîndoielnic, nu se va descoperi o alta. Pentru ca sentimentul uman să aibă forță, o forță durabilă, ne spune el, trebuie concentrat într-o anumită cetate. Dacă îl extindeți la întreaga umanitate, el este desigur mai just și mai moral, cel puțin în principiu, dar e mult mai slab, prea slab pentru a susține o asociație umană tolerabil de justă și de fericită.

Făgăduința progresului moral conținută în sensibilitatea umanitară contemporană va rămâne sterilă dacă nu știm să schițăm cadrul politic în care ea va putea produce efecte reale și durabile. Nu va exista o ordine nouă decât dacă acceptăm în mod hotărât constrângerile vechii ordini, cu alte cuvinte constrângerile condiției noastre politice. Iar aceste constrângeri comportă la rândul lor o făgăduință, aceea de a înfăptui umanitatea omului fără iluzie, dar în adevărul naturii sale politice.